



RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE
BIBLIOTHEK

HERAUSGEGEBEN

VON

WILHELM STREITBERG UND RICHARD WÜNSCH

ERSTER BAND

VORLESUNGEN ÜBER DEN ISLAM

VON

IGNAZ GOLDZIHER

HEIDELBERG 1910
CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

VORLESUNGEN

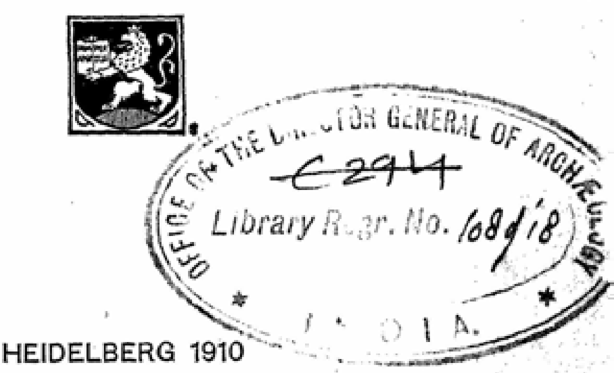
ÜBER DEN

ISLAM

VON

IGNAZ GOLDZIHER
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BUDAPEST





HEIDELBERG 1910
CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

Verlags-Nr. 477.

D.A. 1185

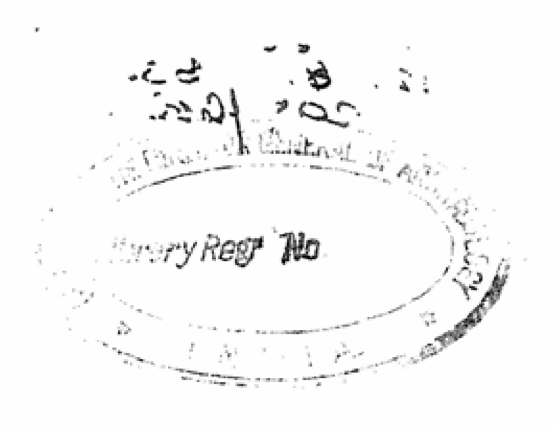
MEINEM LIEBEN VETTER

MED. DR. WILHELM GOLDZIEHER

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BUDAPEST

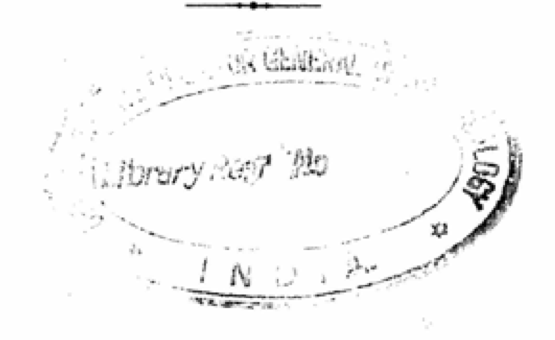
IN FREUNDSCHAFT

ZUGEEIGNET.

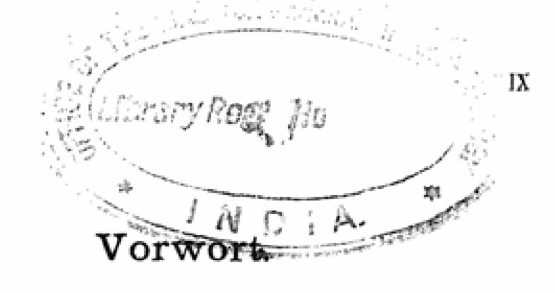




Inhaltsübersicht.







Vorwort.

Für den Herbst 1908 erhielt ich vom American Committee for Lectures on the History of Religions die Einladung, im Rahmen des von ihm veranstalteten religionsgeschichtlichen Vorlesungszyklus eine Reihe von Vorträgen über den Islam zu halten. Ich war entschlossen der ehrenvollen Aufforderung Folge zu leisten. Das Manuskript der Vorlesungen war bereits fertig gestellt, als ich durch den damaligen Zustand meiner Gesundheit verhindert wurde, die geplante Reise auszuführen.

Der ermutigende Zuspruch wohlwollender Fachgenossen, denen meine Arbeit bekannt wurde, hat mir die Entschließung erleichtert sie, ohne die ursprüngliche Disposition und die Vorlesungsform wesentlich ändern zu können, der Verlagsbuchhandlung für die Serie zu überlassen, in der sie nun an die Öffentlichkeit tritt.

Der seiner Bestimmung gemäß als Grundlage für eine englische Übersetzung abgefaßte Text der „Lectures" wurde bis auf einige Erweiterungen nur wenig geändert; diese erstrecken sich besonders auf die Einbeziehung von Materialien, die (wie die inzwischen erschienenen Teile des Ibn Saʿd u. a. m.) seither zur Verfügung gelangt sind. Die den einzelnen Abschnitten vorwiegend mit Rücksicht auf Fachgenossen angehängten Anmerkungen und Literaturnachweise sind erst zum Zwecke gegenwärtiger Veröffentlichung hinzugefügt worden.

Von vornherein war der Plan der Vorlesungen lediglich auf die religiösen Momente des Islams, nicht auf seine politische Geschichte gerichtet. Die Billigung, die meine in der „Kultur der Gegenwart" (Teil I, Abt. III, S. 87—135) kurz vorher erschienene Skizze „Die Religion des Islams" von kompetenten Beurteilern fand und die von ihnen erhaltene

Aufmunterung zur gelegentlichen Erweiterung jenes Versuchs, legte mir den Gedanken nahe, in einigen Teilen jene gedrängte Skizze als Kompendium zu betrachten, dessen Inhalt in diesen Vorlesungen weiter ausgeführt wird. Es konnte dabei nicht vermieden werden, hin und wieder einiges in jener Skizze Formulierte in die Vorlesungen zu übernehmen und ich bin dem Herausgeber der „Kultur der Gegenwart", Herrn Professor Dr. Paul Hinneberg für die Erlaubnis dazu zu Danke verpflichtet. Die betreffenden Stellen sind in den Anmerkungen stets kenntlich gemacht.

Die Anfertigung des Index verdanke ich der treuen Anhänglichkeit meines ehemaligen Hörers, Herrn Professors Dr. Bernhard Heller in Budapest.

Budapest, 22. Juni 1910.

I. Goldziher.

I.

Muhammed und der Islam.

---

1. Seitdem die Religion als Gegenstand unabhängiger Wissenschaft behandelt wird, sind von den Religionsforschern verschiedene Antworten gegeben worden auf die Frage: Was ist in psychologischem Sinne der Ursprung der Religion?

Der holländische Religionshistoriker C. P. Tiele hat in einer seiner Edinburgher Gifford-Vorlesungen eine Reihe jener Antworten gemustert und der Kritik unterzogen[1]. Da wird bald das dem Menschen innewohnende Kausalitätsbewußtsein, bald das Abhängigkeitsgefühl, bald das „Innewerden des Unendlichen“, bald die Weltverneinung als die herrschende Emotion erkannt, aus der der Keim der Religion erstanden ist.

Ich glaube, daß diese Erscheinung im Seelenleben der Menschheit von viel zu komplizierter Natur ist, als daß es richtig wäre, ihre Betätigung aus einem einzigen Motiv herzuleiten. Religion tritt uns nirgends als eine von bestimmten historischen Bedingungen losgelöste Abstraktion entgegen; sie lebt, in tieferen und höheren Gestaltungen, in positiven, durch die Verschiedenheit der gesellschaftlichen Bedingungen differenzierten Erscheinungsformen. In den verschiedenen Erscheinungsformen der Religion wird wohl je einer der obenerwähnten und noch mancher andere Erreger des religiösen Triebes eine vorherrschende Stellung einnehmen, ohne jedoch andere mitwirkende Faktoren vollends auszuschließen. Schon auf den ersten Stufen ihrer Entwicklung wird ihr Charakter durch das Überwiegen des einen Motivs beherrscht, das auch in ihrer weiteren

Entwicklung, in ihrem ganzen geschichtlichen Leben seine Herrschaft über alle anderen Motive bewahren wird. Dies gilt auch von Religionsformen, deren Entstehen das Produkt individueller Erleuchtung ist.

Die Religion, mit deren geschichtlichem Leben wir uns in diesen Vorträgen zu beschäftigen haben, zeigt schon mit dem Namen, den ihr der Stifter von allem Anfang verliehen hat, und unter dem sie nun schon im XIV. Jahrhundert ihren Gang durch die Geschichte macht, welches der vorherrschende Grundzug und Charakter ihres Wesens ist.

Islām, d. h. Hingebung; die Hingebung der Gläubigen an Allah. In diesem Wort, das besser als je ein anderes den Inbegriff des Verhältnisses kennzeichnet, in das Muhammed den Gläubigen zum Gegenstand seiner Anbetung setzt, prägt sich vorwiegend das Gefühl der Abhängigkeit von einer unbeschränkten Allmacht aus, der sich der Mensch willenlos hinzugeben hat. Dies ist das überragende Prinzip, das allen Äußerungen dieser Religion, ihren Ideen und Formen, ihrer Moral und ihrem Kultus innewohnt und als ihr entscheidendes Merkmal das eigentümliche Wesen der durch sie beabsichtigten Erziehung des Menschen bestimmt. Sie ist das kräftigste Exempel für die These Schleiermachers, daß Religion im Abhängigkeitsgefühl wurzelt.

2. Die Aufgabe, die uns für diese Vorträge gestellt ist, legt es uns nicht auf, die Einzelheiten des Systems dieser Religionsform zu zeichnen. Wir haben die Faktoren hervortreten zu lassen, die in ihrer geschichtlichen Ausbildung mitgewirkt haben. Denn der Islam, wie er in seiner vollen Ausbildung erscheint, ist das Resultat verschiedener Einwirkungen, durch die er sich als ethische Weltanschauung, als gesetzliches und dogmatisches System herausgeformt hat, bis daß er seine definitive orthodoxe Gestalt erlangte. Dann haben wir auch über die Faktoren zu sprechen, die den Strom des Islams in verschiedene Läufe geleitet haben. Denn der Islam ist keine einheitliche Kirche; sein geschichtliches Leben kommt eben in den Varietäten zur Geltung, die er aus sich erzeugt hat.

Die Einwirkungen, die das geschichtliche Leben einer Institution bestimmen, sind von zweierlei Art. Erstlich sind es innere, aus dem eigenen Wesen der Institution hervorquellende Impulse, die als vorwärtstreibende Kräfte die

geschichtliche Entwicklung fördern; dann sind es von *außen her* eindringende geistige Einflüsse, die den genuinen Gedankenkreis befruchten und bereichern und seine historische Entwicklung bewirken. Wenn auch in der Geschichte des Islams die Betätigung der Impulse ersterer Art nicht fehlt, so ist es zumeist die Assimilierung fremder Einflüsse, was die wichtigsten Momente seiner Geschichte kennzeichnet. Seine dogmatische Entwicklung geschieht im Zeichen hellenistischer Gedanken, seine gesetzliche Ausgestaltung läßt den Einfluß des römischen Rechtes nicht verkennen, seine staatliche Organisation, wie sie sich im ʿabbâsidischen Chalifat ausformt, zeigt die Verarbeitung persischer Staatsideen, sein Mystizismus die Aneignung neuplatonischer und indischer Gedankengänge. Aber auf jedem dieser Gebiete erweist der Islam seine Fähigkeit zu organischer Einverleibung und Verarbeitung der fremden Elemente, so daß ihr fremder Charakter sich nur der scharfen Analyse kritischer Forschung offenbart.

Dieser *rezeptive* Charakter ist dem Islam schon bei seiner Geburt auf die Stirn geschrieben. Sein Stifter, Muhammed, verkündet nicht neue Ideen. Den Gedanken über das Verhältnis des Menschen zum Übersinnlichen und Unendlichen hat er keine neue Bereicherung gebracht. Das mindert jedoch den relativen Wert seiner religiösen Schöpfung keinesfalls herab. Wenn der Historiker der Sitten die *Wirkung* einer in die Geschichte tretenden Erscheinung zu beurteilen hat, wird die Frage der *Originalität* nicht in dem Vordergrunde seiner Betrachtung stehen. Bei einer geschichtlichen Wertung des Werkes Muhammeds kommt es nicht darauf an, ob der Inhalt seiner Verkündigung eine in allen Teilen *originelle*, absolut bahnbrechende Schöpfung seiner Seele war. Die Verkündigung des arabischen Propheten ist eine *eklektische*[1] Komposition religiöser Vorstellungen, zu denen er durch Berührungen mit jüdischen, christlichen und noch anderen[2] Elementen, von denen er selbst tief ergriffen wurde, angeregt war, und die er zur Erweckung einer ernsten religiösen Stimmung in seinen Volksgenossen für geeignet hielt; Verordnungen, die er, gleichfalls aus fremden Quellen schöpfend, zur Festigung eines Lebens im Sinne des göttlichen Willens für notwendig erkannte. Wovon er so in seinem tiefsten Innern angeregt

wurde, fühlte er in ehrlicher, durch äußere Eindrücke unterstützter Eingebung als göttliche Offenbarung, deren Werkzeug zu sein er aufrichtig überzeugt war.

Unsere Aufgabe kann es nicht sein, den pathologischen Momenten nachzugehen, die in ihm das Offenbarungsbewußtsein erregten und festigten. Wir erinnern an das bedeutende Wort Harnacks über „Krankheiten, von denen nur die Übermenschen befallen werden, und sie schöpfen aus dieser Krankheit ein bisher ungeahntes neues Leben, eine alle Hemmnisse niederwerfende Energie und den Eifer des Propheten oder Apostels“ [3]. Vor uns steht die gewaltige historische Wirkung des Rufes zum Islam; vor allem die Wirkung auf den allernächsten Kreis, an den die Verkündigung Muhammeds unmittelbar gerichtet war. Der Mangel an Originalität wird aufgewogen dadurch, daß diese Lehren zu allererst durch Muhammed als inneres Interesse der Gesamtheit mit werbender Ausdauer verkündet und dem dünkelhaften Spotte der Massen mit aufopfernder Beharrlichkeit entgegengestellt wurden. Denn keine historische Wirkung hatte sich an den stillen Protest geknüpft, den frommgesinnte Männer vor Muhammed, mehr durch ihr Leben als durch ihr Wort, gegen die heidnisch-arabische Lebensauffassung erhoben hatten. Wir wissen nicht, worin die Verkündigung eines *Chālid b. Sinān* bestand, des Propheten, „den sein Volk verloren gehen ließ“. Der erste historisch wirksame Reformator des Arabertums ist eben Muhammed. Darin liegt seine Originalität, trotz des wenig ursprünglichen Stoffes seiner Verkündigung.

Durch Berührungen, die ihm sein Verkehr in der ersten Hälfte seines Lebens verschaffte, und deren Ertrag er in einer Periode der beschaulichen Zurückgezogenheit innerlich verarbeitete, wurde das Gewissen des zu krankhafter Grübelei veranlagten Mannes gegen das religiöse und ethische Wesen seiner Landsleute aufgepeitscht. Eine völlig im arabischen Stammesleben und ihren Gewohnheiten wurzelnde Gesellschaft wurde in ihrer Moral nicht gehoben durch ihren krassen, aber ebenso öden Polytheismus, dessen fetischartiger Kultus in Muhammeds Vaterstadt und Wohnort einen seiner hervorragendsten Sammelplätze hatte — das Nationalheiligtum der Kaʿba mit seinem „schwarzen Stein“. Zudem war es ein vorwiegend materialistischer, hochmütiger, pluto-

kratischer Zug, der die Patrizier dieser Stadt kennzeichnete, denen die Hütung des Heiligtums nicht nur religiöses Privilegium, sondern hervorragendes materielles Interesse war. Muhammed klagt über die Unterdrückung der Armen, über Gewinnsucht, Unehrlichkeit in Handel und Wandel, über protzige Gleichgültigkeit gegen höhere Interessen des menschlichen Lebens und seiner Aufgaben, gegen „das Bleibende und Fromme“ (Sure 18 v. 44) neben dem „Flitter dieser irdischen Welt“. Die Eindrücke, die aus früheren Belehrungen in ihm rege blieben, wandte er nun auf die ihn beunruhigenden Beobachtungen an. In der Einsamkeit der Bergschluchten in der Nähe der Stadt, wohin er sich zurückzuziehen pflegte, fühlte sich der vierzigjährige Mann in Visionen, lebhaften Träumen und Halluzinationserscheinungen immer mehr und kräftiger von Gott aufgerufen, unter sein Volk zu gehen und es vor dem Verderben zu warnen, dem sein Tun es entgegenführte. Er fühlt sich unwiderstehlich dazu gedrängt, der Sittenlehrer seines Volkes zu sein, „sein Warner und Verkündiger“.

3. Am Beginne seiner Laufbahn lösten sich diese Betrachtungen zu eschatologischen Vorstellungen aus, die seinen inneren Sinn immer gewaltiger beherrschten. Sie bilden gleichsam die „idée mère“ seiner Verkündigungen. Was er über das dereinst hereinbrechende Weltgericht gehört hatte, das wendet er auf die Verhältnisse an, deren Erfahrung seine Seele mit Grauen erfüllte. Dem sorglosen und übermütigen, die Demut nicht kennenden Treiben der stolzen mekkanischen Plutokraten „stellt er die Verkündigung vom nahenden Weltgericht entgegen, das er mit feurigen Zügen malt, von Auferstehung und Rechenschaft, deren Einzelheiten sich in seinen schwärmerischen Visionen in grauenerregender Gestalt darstellen: Gott als Weltenrichter, als alleiniger Beherrscher des ‚Tages des Weltgerichts‘, der aus den Trümmern der zerstörten Welt in Barmherzigkeit die wenigen Gehorsamen hervorholt, die dem Angstrufe des ‚Warners‘ nicht Hohn und Spott entgegengesetzt hatten, sondern in sich gegangen waren und aus dem hochmütigen Gefühle ihrer auf die irdischen Güter gegründeten Macht hinweg sich zur Erkenntnis ihrer Abhängigkeit von dem einen unbeschränkten Weltengotte aufgerafft hatten. Eschatologische Vorstellungen sind es vor allem, aus denen

Muhammed den Aufruf zur Buße und Unterwerfung herausarbeitete“ [1]. Und eine Folge, nicht Ursache dieses Innewerdens ist die Zurückweisung der Vielgötterei, durch die das Heidentum die unbeschränkte Allmacht Gottes zersplittert und verkleinert hatte. Nichts können die dem Allah zugesellten Wesen „nützen oder schaden“. Es gibt nur einen „Herrn des Weltgerichtstages“; nichts gesellt sich zu der Schrankenlosigkeit seines unverantwortlichen Urteilsspruches. Ein Gefühl so absoluter Abhängigkeit, wie es Muhammed erfüllte, konnte nur einem Wesen gelten, dem alleineinzigen Allah. Aber das grauenhafte Bild des Weltgerichts, zu dem ihm die Züge zumeist aus dem in der Literatur der Apokryphen gepflegten Ideenkreise geboten wurden, wird nicht ausgeglichen durch die Hoffnungen auf ein herankommendes „Himmelreich“. Muhammed ist ein Verkündiger der *Dies irae*, des Weltunterganges. Seine Eschatologie kultiviert in ihrem Weltbilde nur die pessimistische Seite; die optimistische ist für die Auserwählten ganz in das Paradies verlegt. Für die irdische Welt hat er keinen Hoffnungsstrahl übrig.

Es ist nun ein System von lauter entlehnten Bausteinen, die ihm für den Aufbau dieser eschatologischen Verkündigung dienen. Die Geschichte des Alten Testaments, und zwar zumeist im Sinne der Agada, wird in Wirkung gesetzt, um das Schicksal der alten Völker, die sich den zu ihnen gesandten Mahnern widersetzten und sie verhöhnten, als warnende Beispiele vorzuhalten. Der Reihe dieser alten Propheten schließt Muhammed sich nun als letzter an.

Die in glühenden Farben gehaltenen Gemälde vom Weltuntergang und Weltgericht, die Mahnung zur Vorbereitung für dasselbe durch Verlassen der Gottlosigkeit und des weltlichen Lebenswandels, die Erzählungen von den Schicksalen der alten Völker und ihrem Verhalten gegen die zu ihnen gesandten Propheten, der Hinweis auf die Weltschöpfung und die wunderbare Bildung des Menschen zum Erweise der Allmacht Gottes und der Abhängigkeit der Kreatur, die er nach Belieben vernichten und wiedererwecken könne, sind in den ältesten Teilen jenes Offenbarungsbuches erhalten, das auch in der Weltliteratur als Koran (Rezitation) bekannt ist. Es umfaßt im ganzen 114 Abschnitte (Süren) von sehr verschiedenem Umfange; etwa

ein Drittel derselben gehört in das erste Jahrzehnt von Muhammeds prophetischer Wirksamkeit, in die Zeit seines Wirkens in Mekka.

4. Ich werde hier nicht die Geschichte seiner Erfolge und Mißerfolge erzählen. Das Jahr 622 markiert die erste Epoche in der Geschichte des Islams. Von seinen Landsleuten und Stammgenossen verhöhnt, wandert Muhammed nach der nördlicheren Stadt Jathrib aus, deren aus Südarabien stammende Bevölkerung für die Aufnahme religiöser Stimmungen sich empfänglicher zeigte, und der auch, durch das dort vielfach vertretene Judentum, die durch Muhammed verkündeten Ideen geläufiger waren, mindestens weniger fremdartig erschienen. Durch die Hilfe, die das Volk dieser Stadt dem in seine Mitte aufgenommenen Propheten und seinen Getreuen gewährte, wurde Jathrib zur Medīna, zur „Stadt (des Propheten)“, mit welchem Namen es seitdem benannt wird. Hier läßt sich nun Muhammed weiter durch den heiligen Geist inspirieren, und der überwiegende Teil der Suren seines Korans trägt die Marke der neuen Heimat.

Aber, wenn er auch in den neuen Verhältnissen nicht aufhört, seinen Ruf als „Warner“ zu fühlen und zu üben, so erhält seine Verkündigung doch eine neue Richtung. In ihr spricht nicht mehr bloß der eschatologische Schwärmer. Die neuen Verhältnisse machen ihn zum Kämpfer, zum Eroberer, zum Staatsmann, zum Organisator des neuen, immer mehr erwachsenden Gemeinwesens. Der Islam als Institution erhält hier seine Umformung; hier bilden sich die ersten Keime seiner gesellschaftlichen, juristischen und politischen Ordnungen.

„Die Offenbarungen, die Muhammed auf mekkanischem Boden verkündete, hatten noch keine neue Religion bedeutet. Es wurden nur in einem kleinem Kreise religiöse Stimmungen hervorgerufen und eine von fester Definition noch weit entfernte gottergebene Weltbetrachtung genährt, aus denen Lehren und Formen noch nicht mit größerer Bestimmtheit hervortraten. Die fromme Stimmung löste sich in asketischen Betätigungen aus, die man ebenso auch bei Juden und Christen erfahren konnte, in Andachtsakten (Rezitationen mit Kniebeugungen und Prosternation), freiwilligen Enthaltungen (Fasten), Taten der Wohltätigkeit, deren Modalitäten nach Form, Zeit und Maß noch durch

keine feste Regel bestimmt werden. Und endlich waren auch die äußeren Umrisse der gläubigen Gemeinschaft noch nicht mit sicherer Abgrenzung ausgeformt. Erst in Medina gestaltet sich jetzt der Islam zur Institution", und zugleich zu einer kämpfenden Organisation, deren Kriegsposaune durch die ganze Geschichte des späteren Islams hallt. Der ergebene Dulder von gestern, der dem kleinen Häuflein seiner von den mekkanischen Patriziern verhöhnten Getreuen ausdauernde Ergebung gepredigt hatte, organisiert nun kriegerische Unternehmungen, der Verächter von Hab und Gut schreitet an die Ordnung der Beuteanteile, an die Feststellung von Erb- und Vermögensgesetzen. Freilich hört er nicht auf, auch ferner von der Verwerflichkeit alles Irdischen zu reden. Aber daneben werden jetzt Gesetze gegeben, Einrichtungen geschaffen für die Übungen der Religion und die dringensten Verhältnisse des sozialen Lebens. „Hier gewinnen die auf die Lebensführung gerichteten Gesetze eine feste Gestalt, die als die Grundlage der späteren gesetzbildenden Tätigkeit gedient haben, wenn auch manches bereits in den mekkanischen Verkündigungen vorbereitet gewesen und von den mekkanischen Auswanderern in keimhafter Form nach der Palmenstadt in Nordarabien mitgebracht worden war"[1].

In Medina wird also der Islam eigentlich geboren; hier gestalten sich die Gesichtspunkte seines historischen Lebens aus. So oft sich daher im Islam das Bedürfnis nach religiöser Rekonstruktion kundgegeben hat, hat man auf die *Sunna* (traditionelle Gewohnheit) jenes Medina zurückgeblickt, in dem Muhammed mit seinen „Genossen" die erste konkrete Form der Lebensverhältnisse im Sinne seines Islams zu gestalten begann. Darauf haben wir später noch zurückzukommen.

In der Geschichte des Islams ist demnach die *Hidschra* (Auswanderung nach Medina) ein Datum, das nicht nur für die Veränderung der äußeren Schicksale der Gemeinde von Bedeutung ist. Sie bezeichnet nicht nur den Zeitpunkt, an dem das in einen sicheren Hafen einlaufende Häuflein von Anhängern des Propheten von hier aus in aggressiver Weise gegen die Gegner auftreten und Kämpfe führen kann, die 630 mit der Eroberung Mekkas und im Verfolg mit der Unterwerfung Arabiens gekrönt werden: sondern sie

bezeichnet eine Epoche in der religiösen Ausformung des Islams.

Auch in dem Bewußtsein, das Muhammed von seinem eigenen Charakter in sich trägt, führt die medinische Zeit eine wesentliche Änderung herbei. In Mekka fühlte er sich als Propheten, der sich mit seiner Sendung der Reihe der biblischen Gottesgesandten anfügt, um gleich jenen seine Mitmenschen vor dem Verderben zu warnen und zu retten. In Medina nehmen unter geänderten äußeren Verhältnissen auch seine Ziele eine andere Richtung. In der von der mekkanischen verschiedenen Umgebung sind in bezug auf seinen Prophetenberuf andere Gesichtspunkte in den Vordergrund getreten. Er will nun als Restaurator, als Wiederhersteller der verderbten und verfälschten Religion Abrahams gelten. Was er verkündigt, wird mit abrahamitischen Traditionen durchwoben; der Kultus, den er einrichtet, habe bereits Abraham begründet, nur sei er im Laufe der Zeit verdorben und in heidnische Richtung getreten. Nun will er den *dîn* des einen Gottes im Sinne des Abraham wiederherstellen, wie er überhaupt gekommen sei, um zu legitimieren *(muṣaddiḳ)*, was Gott in früheren Offenbarungen kundgetan hatte[2].

Im allgemeinen gewinnt nun die Klage auf Fälschung und Verdüsterung der alten Verkündigungen einen großen Einfluß auf das Bewußtsein seiner eigenen prophetischen Stellung und seiner Aufgaben. Von liebedienerischen Überläufern wurde er wohl in der Meinung bestärkt, daß die Bekenner der alten Religion ihre heiligen Schriften verdreht hätten, daß sie die Verheißungen verheimlichen, in denen Propheten und Evangelisten sein dereinstiges Erscheinen verkünden; eine Anklage, die aus koranischen Keimen in der islamischen Literatur später in überaus reichlicher Weise ausgebildet wurde. Die Polemik gegen Juden und Christen nimmt nun einen breiten Raum in den Offenbarungen ein, die er sich in Medina geben ließ. Wenn er auch in früherer Zeit Klöster, Kirchen und Synagogen als wahre Stätten der Gottesverehrung anerkannt hatte (22 v. 41), bilden alsbald die *ruhbān* (Mönche) der Christen und die *aḥbār* (Schriftgelehrte) der Juden, eigentlich seine Lehrmeister, seine Angriffsobjekte; es will ihm nicht gefallen, daß sie unverdiente, fast göttliche Autorität über

ihre Getreuen haben (9 v. 31), während sie doch eigennützige Menschen seien, die die Leute vom Wege Gottes abwendig machen (9 v. 34); den asketischen ruhbān rechnet er ein anderes Mal ihr demütiges Verhalten als Verdienst an und findet, daß sie an Sympathie für die Gläubigen diesen näher stehen als die Juden, die sich dem Islam entschieden abweisend entgegenstellen (5 v. 85); den aḥbār der letzteren wirft er die Zusätze vor, die sie zur göttlichen Gesetzgebung machten (3 v. 72).

Dies medinische Jahrzehnt war also eine Zeit der Abwehr und des Angriffs mit Schwert und Wort.

5. Die Wandlung in Muhammeds prophetischem Charakter konnte nicht verfehlen, auch im Stil und der rhetorischen Haltung des Korans bemerkbar zu werden.

Bereits die ältesten Überlieferer des Buches haben in den 114 Suren, in die sein Inhalt eingeordnet ist, mit gutem Gefühl die zweierlei Bestandteile derselben fest unterschieden: die mekkanischen und die medinischen Teile.

Diese chronologische Unterscheidung wird durch die kritische und ästhetische Betrachtung des Korans im großen und ganzen gerechtfertigt. Aus der mekkanischen Zeit stammen die Verkündigungen, in denen Muhammed die Schöpfungen seiner glühenden Erregtheit in einer aus der Unmittelbarkeit seiner Seele strömenden phantastischen Vortragsweise darstellt. Er rasselt nicht mit dem eigenen Schwert, er redet nicht zu Kriegern und Untertanen, er kündet vielmehr der Schar seiner Widersacher die seine Seele beherrschende Überzeugung von der unendlichen Allmacht Allahs in seiner Weltschöpfung und Weltregierung, vom Nahen des schrecklichen Weltgerichts, des Weltunterganges, dessen Vision ihn aus seiner Ruhe aufscheucht, von der Züchtigung vorangegangener Geschlechter und Tyrannen, die sich den ihnen von Gott gesandten Warnern widersetzten.

Aber allmählich erschlafft die prophetische Urkraft in den medinischen Verkündigungen, die mit ihrer blassen, durch die Alltäglichkeit der Objekte auf ein tieferes Niveau herabgedrückten Rhetorik zuweilen zur Stufe gewöhnlicher Prosa herabsinken. Mit kluger Berechnung und Erwägung, mit vorsichtiger Schlauheit und Weltklugheit agitiert er jetzt gegen die inneren und äußeren Gegner seiner Ziele; er

organisiert seine Getreuen, schafft, wie wir bereits erwähnt haben, bürgerliches und religiöses Gesetz für die sich festigende Organisation, Regeln für die praktischen Verhältnisse des Lebens. Selbst seine eigenen ganz gleichgültigen persönlichen und häuslichen Angelegenheiten bezieht er zuweilen in den Kreis der an ihn ergangenen göttlichen Offenbarung ein[1]. Die Erlahmung der rhetorischen Kraft wird nicht wettgemacht durch das auch in diesen Teilen des Korans angewandte *sadsch*ʿ, Prosareime, die durch die einzelnen Teile der Perioden ziehen. Dies war die Form, in der auch die alten Wahrsager ihre Sprüche kündeten. In anderer Form hätte sie kein Araber als Gottessprüche anerkennen mögen. Den Anspruch auf solchen Ursprung seiner Rede hat aber Muhammed bis an sein Ende festgehalten. Aber welcher Abstand zwischen dem Sadschʿ der frühen mekkanischen und dem der medinischen Reden! Während Muhammed in Mekka seine Visionen in Sadschʿreihen kundgibt, deren einzelne Glieder gleichsam dem fieberhaften Pochen seines Herzens folgen, büst in Medina diese Offenbarungsform ihren Schwung und ihre Kraft ein, selbst dann, wenn er auf die Gegenstände der mekkanischen Verkündigung zurückgreift[2].

Muhammed selbst erklärte seinen Korān für ein unnachahmbares Werk. Seine Gläubigen betrachten ihn, ohne einen stufenweisen Wertunterschied zwischen seinen Bestandteilen zu machen[3], als ein durch den Propheten vermitteltes göttliches Wunder, das höchste, womit der Prophet die Wahrhaftigkeit seiner göttlichen Mission bekräftigte.

6. Der Koran ist also die erste Grundlage der Religion des Islams, seine heilige Schrift, seine geoffenbarte Urkunde. Er stellt in seiner Vollständigkeit ein Amalgam dar zwischen den beiden ersten im Wesen voneinander verschiedenen Epochen der Kindheit des Islams.

Wenn auch der Sinn der Araber, ihrer Seelenanlage und ihren Lebensbedingungen nach, nicht eben auf überirdische Werte gerichtet war, haben die großen Erfolge des Propheten und seines ersten Nachfolgers gegen die Widersacher des Islams in den Arabern den Glauben an ihn und an seine Sendung gestärkt. Die unmittelbare historische Wirkung dieser Erfolge war, wenn auch nicht,

wie man noch häufig anzunehmen pflegt[1], die völlige Einigung der in sich national gespaltenen und auch in religiöser Beziehung durch ihre Lokalkulte auseinanderstrebenden, durch zentrale Kultusstellen nur lose aneinandergeknüpften arabischen Stämme, so doch wenigstens die Schlingung eines festeren Bandes um einen großen Teil dieser auseinanderstrebenden Elemente. Der Prophet hatte das Ideal aufgestellt des Zusammenschlusses zu einer ethischen und religiösen Gemeinschaft, die nach seiner Lehre das Abhängigkeitsgefühl von dem einen Allah einigen sollte. „O, ihr, die ihr gläubig seid, gebet Gott die ihm gebührende Ehrfurcht und sterbet nicht anders, es sei denn als Muslime. Möget ihr Sicherheit finden insgesamt an Allahs Seil; spaltet euch nicht; gedenket der Wohltat Allahs an euch, da ihr (früher) Feinde waret, er aber (nun) euere Herzen verbunden hat, daß ihr durch die Wohltat Allahs zu Brüdern geworden seid“ (3 v. 97—98). Gottesfurcht sollte von nun ab Vorzug verleihen, nicht die Rücksichten der Abstammung und des Stämmelebens. Der begriffliche Umfang dieser Einheit erweitert sich nach dem Tode des Propheten immer mehr durch Eroberungen, deren Erfolge ihresgleichen in der Weltgeschichte suchen.

7. Wenn wir in der religiösen Schöpfung Muhammeds etwas originell nennen können, so ist es die negative Seite seiner Verkündigungen. Sie sollten mit allen barbarischen Greueln des arabischen Heidentums in Kultus und Gesellschaft, im Stämmeleben und in der Weltanschauung aufräumen, mit der *dschāhilijja*, Barbarei, wie er sie im Gegensatz gegen den Islam bezeichnet. Die positiven Lehren und Einrichtungen zeigen, wie wir bereits erwähnt haben, einen eklektischen Charakter. Judentum und Christentum haben gleichen Anteil an den Elementen, aus denen sie gebildet sind, und auf deren Einzelheiten ich bei dieser Gelegenheit nicht eingehen kann[1]. Es ist allgemein bekannt, daß in ihrer definitiven Ausgestaltung es fünf Punkte sind, die als Grundpfeiler des Islambekenntnisses gelten, deren erste Anlagen (die liturgischen und humanitären) schon in die mekkanische Zeit zurückreichen, aber erst in der medinischen Zeit ihre festere formale Organisation erhalten haben: 1. das Bekenntnis zu dem einzigen Gott und die Anerkennung Muhammeds als

Gesandten Gottes; 2. der Ritus des Gottesdienstes, dessen Anfänge als Vigilien und Rezitationen, dessen begleitende Umstände, Kniebeugung und Prosternation sowie die vorhergehende Waschung, an Bräuche des orientalischen Christentums anknüpfen; 3. das Almosen, ursprünglich ein freies Wohltun, später eine in ihren Maßen festbestimmte Beisteuer zu den Bedürfnissen der Gemeinde; 4. das Fasten, ursprünglich am 10. Tage des ersten Monats — eine Nachahmung des jüdischen Versöhnungsfastens (*ʿāschūrā*) —, später auf den Ramaḍānmonat, den neunten des wandelbaren Mondjahres, verlegt; 5. die Wallfahrt zu dem alten arabischen Nationalheiligtum in Mekka, der *Kaʿba*, dem Hause Gottes[2]. Dies letztere Moment hat Muhammed aus dem Heidentum beibehalten, aber in monotheistischer Weise umgestaltet und mittels abrahamitischer Legenden umgedeutet.

Wie die christlichen Elemente des Korans zumeist durch den Kanal der apokryphen Traditionen und der im orientalischen Christentume zerstreuten Häresien zu Muhammed gelangen, so finden wir auch manches Element der orientalischen Gnostik vertreten. Muhammed hat allerlei aufgenommen, was ihm aus seinen oberflächlichen Berührungen im Kreise seines Verkehrs zuflog, und er hat es zumeist ganz unsystematisch verwertet. Wie weit ab steht von seiner sonstigen Gottesauffassung der mystisch klingende Spruch (Sure 24 v. 35), den die Muslime als „Lichtvers" bezeichnen[3]! Die in gnostischen Kreisen (Marcioniten u. a.) herrschende Herabwürdigung des alttestamentlichen Gesetzes als Ausfluß des der Güte abgewandten strengen Gottes sickert durch die Auffassung, die Muhammed von den durch Gott den Juden gegebenen Gesetzen bekundet, namentlich den Speiseverboten, die ihnen Gott als Strafe für ihren Ungehorsam auferlegt habe. Bis auf sehr wenige seien diese Gesetze durch den Islam abrogiert. Gott hat den Gläubigen nichts Wohlschmeckendes verboten. Die Gesetze seien Lasten und Fesseln, die Gott den Israeliten auferlegte (2 v. 286; 4 v. 158; 7 v. 156). Dies klingt an marcionitische Theorien an, wenn es mit ihnen auch nicht identisch ist. Und auch die Theorie von einer Ureinen, durch den Propheten wieder herzustellenden Urreligion sowie die Voraussetzung der Verfälschung der

heiligen Schriften bewegen sich, freilich in roherer Ausprägung, in der Nähe eines engverwandten Gedankenkreises, der aus den klementinischen Homilien bekannt ist.

Auch das Parsentum, dessen Bekenner neben Juden und Christen als *madschūs* (Magier) in den Beobachtungskreis Muhammeds fielen, und das er mit jenen zusammen dem Heidentum entgegenstellt, ist nicht spurlos an dem empfänglichen Sinne des arabischen Propheten vorübergegangen. Eine wichtige Anregung, die er aus dem Parsentum übernahm, ist die Negierung des Charakters des Sabbaths als Ruhetag. Er hat den Freitag als Wochenversammlungstag eingesetzt, aber bei der Übernahme eines Schöpfungshexaëmeron die Idee, daß Gott am siebenten Tage geruht habe, entschieden zurückgewiesen. Darum wurde auch nicht der siebente Tag, sondern der Vorabend desselben, auch nicht als Ruhetag, sondern als Versammlungstag eingesetzt, an welchem nach Schluß des Gottesdienstes aller weltliche Handel und Wandel gestattet ist[4].

8. Wenn wir nun die Schöpfung Muhammeds als Ganzes betrachten und aus dem Gesichtspunkt ihrer ethischen Wirkungen ein Wort über ihren inneren Wert sagen sollen, müssen natürlich apologetische und polemische Zwecke uns vollends fern liegen. Auch moderne Darstellungen des Islams lassen sich verführen, seinen religiösen Wert nach Maßen abzuschätzen, die man von vornherein als absolute Wertmesser betrachtet, und die urteilende Betrachtung des Islams auf sein Verhältnis zu jenem Absoluten zu gründen. Man findet die Gottesidee des Islams als tiefstehend, weil sie den Gedanken der Immanenz in der sprödesten Weise ausschließe; seine Ethik gefahrbringend, weil in ihr das Prinzip des Gehorsams und der Unterwürfigkeit — das schon der Name Islam erkennen läßt — vorherrschend sei. Als ob das den Gläubigen beherrschende Bewußtsein, unter einem unverbrüchlichen göttlichen Gesetze zu stehen, oder als ob der Glaube an die Abgeschiedenheit des göttlichen Wesens im Islam sich als Hindernis erwiese, durch Glauben, Tugend und wohltätige Werke in seine Nähe zu gelangen und in seine Barmherzigkeit eingeführt zu werden (9 v. 100); als ob die innige Andacht des frommen Betenden, der im demütigen Bewußtsein seiner Abhängigkeit, Schwäche und

Hilflosigkeit, seine Seele zu der allmächtigen Quelle aller Kraft und Vollkommenheit erhebt, sich nach religionsphilosophischer Schematik differenzieren könnte.

Man darf jenen, die die Religion der anderen mit einem subjektiven Wertmaße abschätzen, die guten Worte des Theologen A. Loisy (1906) in Erinnerung bringen: „Man kann von allen Religionen sagen, daß sie für das Gewissen ihrer Bekenner einen absoluten Wert, hingegen einen relativen Wert besitzen für das Verständnis des Philosophen und Kritikers“ [1]. In der Beurteilung der Wirkungen des Islams auf seine Bekenner hat man diese Tatsache zumeist aus dem Auge verloren. Man hat ferner für sittliche Gebrechen und intellektuelle Rückständigkeit, die ihre Ursache in den Anlagen der Rassen finden, im Falle des Islams, in ungerechter Weise die Religion verantwortlich gemacht, die unter den zur Rasse gehörenden Völkern verbreitet ist [2], deren Roheit jene Religion eher gemäßigt als verschuldet hat. Auch der Islam ist kein Abstraktum, das von seinen nach historischen Entwicklungsperioden, den geographischen Gebieten seiner Ausbreitung, dem ethnischen Charakter seiner Bekenner verschiedenen Erscheinungsformen und Wirkungen losgelöst werden darf.

Um den geringen religiösen und moralischen Wert des Islams zu erweisen, hat man auch Tatsachen der Sprache angerufen, in der seine Lehren zutage getreten sind. Es ist z. B. gesagt worden, im Islam fehle der ethische Begriff, den wir Gewissen nennen, und man will diese Behauptung daraus erweisen, daß „weder im Arabischen selbst, noch in einer anderen Sprache der Muhammedaner ein Wort zu finden sei, womit richtig ausgedrückt werden könnte, was wir unter Gewissen (conscience) verstehen“ [3]. Solche Folgerungen könnten auch auf anderen Gebieten leicht auf Abwege führen. Als Vorurteil hat sich die Annahme erwiesen, daß ein Wort allein als glaubhafter Zeuge für das Vorhandensein einer Konzeption anerkannt werden könnte. „Mangel in der Sprache ist nicht notwendig ein Zeichen für den Mangel im Herzen“ [4]. Wäre er dies, so könnte man ja folgerichtig behaupten, daß den Dichtern der Veden das Gefühl der Dankbarkeit unbekannt war, weil der vedischen Sprache das Wort „danken“ fremd ist [5]. Schon im IX. Jahrhundert widerlegt der arabische Gelehrte Dschāḥiẓ

die Bemerkung eines dilettantischen Freundes, der im angeblichen Fehlen eines Wortes für „Liberalität" (dschûd) in der Sprache der Griechen (Rûm) einen Beweis für den geizigen Charakter dieses Volkes finden zu können glaubte, sowie die Folgerung anderer, die im Fehlen eines Wortes für „Aufrichtigkeit" (naṣîḥa) in der Sprache der Perser einen untrüglichen Beweis für die diesem Volke angeborene Falschheit erblickten[6].

Stärkere Beweiskraft als ein Wort, als ein terminus technicus muß lehrenden Sentenzen, das ethische Bewußtsein spiegelnden Grundsätzen zugeeignet werden, wie deren auch in bezug auf die „Gewissensfrage" im Islam dargeboten werden. Unter den „vierzig (eigentlich zweiundvierzig) Traditionen des *Nawawî*", die ein Kompendium der religiösen Hauptsachen des rechten Muslims darstellen sollen, finden wir als Nr. 27 folgenden Spruch, der aus den besten Sammlungen ausgezogen ist: „Im Namen des Propheten: Tugend ist (der Inbegriff) guter Eigenschaften; Sündhaftigkeit ist, was die Seele beunruhigt und du nicht wünschtest, daß andere Leute es von dir wüßten." Wâbiṣa b. Maʿbad erzählt: „Ich kam einst vor den Propheten. Dieser erriet, daß ich gekommen sei, um ihn darüber zu befragen, was Tugend ist? Er sagte: Befrage dein Herz (wörtlich: verlange ein *fetwâ*, eine Entscheidung, von deinem Herzen); Tugend ist, wobei sich die Seele beruhigt, und wobei sich das Herz beruhigt; Sünde ist, was in der Seele Unruhe stiftet und im Busen poltert; was für Meinung auch immer die Menschen darüber haben sollten." „Lege deine Hand auf deinen Busen und befrage dein Herz; was deinem Herzen Unruhe verursacht, das mögest du unterlassen." Und dieselbe Lehre läßt die islamische Tradition den Adam vor seinem Tode seinen Kindern erteilen, mit dem Schlusse: „. . . Als ich dem verbotenen Baume mich näherte, da fühlte ich Unruhe im Herzen," d. h. mein Gewissen beunruhigte mich.

Will man nicht ungerecht sein, so muß man zugeben, daß auch den Lehren des Islams „eine zum Guten wirkende Kraft" innewohnt, daß ein Leben im Sinne derselben ein ethisch untadelhaftes Leben sein kann, das Barmherzigkeit gegen alle Geschöpfe Gottes, Ehrlichkeit im Handel und Wandel, Liebe und Treue, Unterdrückung der egoistischen Triebe und alle jene Tugenden fordert, die der Islam aus

den Religionen schöpfte, deren Propheten er selbst als seine Lehrmeister anerkennt. Ein richtiger Muslim wird ein Leben betätigen, das strengen ethischen Anforderungen Genüge leistet.

Allerdings ist der Islam auch ein Gesetz, er fordert auch zeremonielle Handlungen von seinen Gläubigen. Aber nicht erst in den die Entwicklung des Islams dokumentierenden traditionellen Lehren, sondern bereits in der primitivsten Grundurkunde derselben, dem Koran, wird die Gesinnung, in der die Werke geübt werden, als der Maßstab ihres religiösen Wertes erklärt und die Gesetzlichkeit ohne begleitende Taten der Barmherzigkeit und Menschenliebe als sehr wenig geachtet.

„Nicht dies ist die Frömmigkeit, daß ihr eure Angesichter gegen Sonnenaufgang oder Sonnenuntergang wendet: sondern die Frömmigkeit ist (bei dem), der an Allah und den letzten Tag glaubt und an die Engel und an das Buch und an die Propheten und seine Habe gibt in Liebe zu ihm (ʿalā ḥubbihi) den (armen) Angehörigen, den Waisen und Dürftigen, dem Reisigen und den Bittstellern und für die Gefangenen; der den Gottesdienst einhält und das Almosen abgibt, und die treulich ihre Bündnisse erfüllen, wenn sie solche eingegangen sind, und die ausharrend sind in Not und Drangsal und in Zeit der Angst: diese sind es, die wahrhaft sind, und diese sind die Gottesfürchtigen" (2 v. 172). Und indem Muhammed von den Riten der Wallfahrt spricht, die er verordnet (d. h. aus den Traditionen des arabischen Heidentums beibehält), weil „wir jedem Volke Opferbräuche festgesetzt haben, damit sie des Namens Allahs gedenken darüber, was er ihnen gewährt hat", legt er das vornehmste Gewicht auf die fromme Gesinnung, die den Kultus begleitet. „Nicht erreicht Allah ihr Fleisch noch ihr Blut, sondern eure Gottesfurcht erreicht ihn" (22 v. 35. 38). Der größte Wert wird gelegt auf den *ichlāṣ* (ungetrübte Reinheit) des Herzens (40 v. 14), auf *taḳwā al-ḳulūb*, „die Frömmigkeit der Herzen" (22 v. 23), auf *ḳalb salīm*, „ein vollkommenes Herz", das dem *lēbh shālēm* des Psalmisten entspricht: Gesichtspunkte, unter denen der religiöse Wert der Rechtgläubigen in Betracht kommt. Diese Überzeugungen sind dann in den Traditionslehren, wie wir bald sehen werden, weiter lehrhaft ausgesponnen und auf das ganze Gebiet

des religiösen Lebens ausgedehnt worden in der Lehre von der Bedeutung der *nijja*, der Gesinnung, der den Werken zugrunde liegenden Absicht als Wertmesser der religiösen Tat. Der Schatten eines egoistischen oder hypokritischen Motivs beraubt nach dieser Lehre jedes bonum opus seines Wertes. Keinem unparteiischen Beurteiler wird es daher möglich sein, den Satz des Rev. Tisdall zu billigen: „It will be evident, that purity of heart is neither considered necessary nor desirable; in fact it would be hardly too much to say, that it is impossible for a Muslim“ [7].

Und welches ist der „steile Weg“ (vielleicht zu vergleichen mit der zum Leben führenden „engen Pforte“ Matth. 7, 13), den die „Gefährten der Rechten“ beschreiten, d. h. jene, denen die Freuden des Paradieses zuteil werden? Auf diesem Wege liegt nicht etwa ausschließlich ein in zeremonieller Werkheiligkeit zugebrachtes, allen Übungen und Formen des äußeren Kultus Genüge leistendes Leben, sondern — sofern es freilich auf gute Werke ankommt — „die Lösung des Gefesselten oder die Speisung einer nahverwandten Waisen oder eines im Staube liegenden Dürftigen am Tage des Hungers; ferner daß der Mensch zu jenen gehört, die glauben und einander zu Ausdauer ermahnen und einander zu Barmherzigkeit ermahnen: die sind die Gefährten der Rechten“ (90 v. 12—18, Umschreibung von Jes. 58, 6—9).

Wir werden in unserem nächsten Vortrag erörtern, daß die Lehren des Korans ihre Ergänzung und Fortbildung finden in einer großen Menge von traditionellen Sprüchen, die, wenn sie auch nicht vom Propheten selbst herrühren, doch für die Charakteristik des Geistes des Islams unerläßlich sind. Wir haben deren bereits einige im vorhergehenden benutzt, und da wir nun, der Aufgabe dieser einleitenden Vorlesung entsprechend, über den Koran hinausgehend, auf die ethische Bewertung des geschichtlichen Islams eingegangen sind, können wir es uns bereits an diesem Punkte nicht versagen, zu zeigen, daß die Grundsätze, die im Koran in primitiver, jedoch genug deutlicher Form verkündet werden, in einer großen Anzahl dem Propheten zugeschriebener späterer Lehrsprüche in bestimmterer Weise entwickelt werden.

Dem Abū Ḏarr gibt er folgende Belehrung: Ein Gebet in dieser Moschee (in Medina) überragt tausende, die in

anderen, mit Ausnahme der in Mekka, verrichtet werden; das in letzterer verrichtete ist hunderttausendmal mehr wert als das in anderen Moscheen geleistete. Aber mehr noch als alles dies gilt das Gebet, das jemand in seinem Hause spricht, wo ihn niemand sieht als Allah, und mit dem er keinen anderen Zweck hat, als daß er Allah sich nähern will" (vgl. Matth. 6, 6). „Soll ich euch sagen — so wird anderwärts von ihm berichtet —, welche Tat auf höherer Stufe steht als alles Beten, Fasten und Almosengeben? Wenn jemand zwei Feinde miteinander aussöhnt." „Wenn ihr euch — so sagt ʿAbdallāh b. ʿOmar — beim Gebet so viel beugt, daß euer Körper krumm wird wie ein Sattel, und so viel fastet, daß ihr dürr werdet wie eine Sehne, so nimmt es Gott nicht an, bis ihr nicht diesen Taten Demut hinzufügt." „Welches ist die beste Art des Islams?" Darauf antwortet der Prophet: „Der beste Islam ist, daß du die Hungrigen speisest, Frieden verbreitest unter Bekannten und Unbekannten (d. h. in aller Welt)." „Wer sich nicht von unwahren Reden fernhält, was gilt mir dessen Enthaltung von Speise und Trank?" „Niemand kommt ins Paradies, der seinem Nächsten Schaden verursacht." Abū Hurejra berichtet: Jemand erzählte dem Propheten von einer Frau, die durch ihr Beten, Fasten, Almosengeben berühmt ist, jedoch ihre Nächsten viel mit ihrer Zunge beleidigt. „Die gehört in die Hölle," urteilte der Prophet. Dann erzählte derselbe Mann von einer anderen Frau, die durch Vernachlässigen des Betens und Fastens berüchtigt ist, jedoch den Bedürftigen Stücke Molken zu spenden pflegt und ihre Nächsten niemals beleidigt. „Die gehört ins Paradies," urteilte der Prophet.

Man hört in diesen Sprüchen und in zahlreichen Paralleltexten, die man leicht aufhäufen könnte, und die nicht etwa Sonderanschauungen ethisch gestimmter Leute, sondern (vielleicht in polemischer Absicht gegen die emporkommende Werkheiligkeit) das Gesamtgefühl des lehrenden Islams darstellen, nicht davon, daß die Seligkeit lediglich von der Übung formaler Gesetze abhängig gemacht würde. „An Gott glauben und fromme Werke tun," d. h. Werke der Menschenliebe — dies wird fort und fort als der Inbegriff des gottgefälligen Lebens zusammengefaßt, und wenn vom Formalismus des religiösen Verhaltens spezieller geredet

wird, so wird kaum irgend anderes in den Vordergrund gestellt als das *ṣalât*, d. h. die durch die gemeinsame Liturgie zu bekundende Unterwerfung unter die Allmacht Allahs, und das *zakât*, d. h. die durch materielle Teilnahme an der obligaten Almosensteuer zu leistende Förderung der Interessen des Gemeinwesens, unter denen in erster Reihe die Sorge um die Armen, Witwen, Waisen und Reisigen das Pflichtgefühl des Gesetzgebers erregt. Allerdings hat sich der Islam in seinem weiteren Entwicklungswege unter Mitwirkung fremder Einflüsse die Spitzfindigkeiten der Kasuisten und die Haarspaltereien der Dogmatiker aufpfropfen, seinen Gottesgehorsam und seinen Glauben durch spekulative Weisheit verrenken und verkünsteln lassen. In den nächsten beiden Abschnitten (II und III) werden wir Zeugen dieses Entwicklungsvorganges sein. Jedoch im späteren Verlaufe werden uns wieder Bestrebungen entgegentreten, die im Islam eine Reaktion gegen jene Auswüchse bedeuten.

9. Nun aber auch etwas von den Schattenseiten. Wenn der Islam sich streng an die Zeugnisse der Geschichte hielte, so könnte er seinen Gläubigen auf den ethischen Lebensweg eines nicht mitgeben: eine imitatio des Muhammed. Aber es ist nicht das historische Bild, das die Gläubigen auf sich wirken lassen. An seine Stelle tritt sehr früh die fromme Legende mit ihrem idealen Muhammed, Die Theologie des Islams hat dem Postulat entsprochen. vom Propheten ein Bild zu zeichnen, daß ihn nicht bloß als mechanisches Organ der göttlichen Offenbarung und ihrer Ausbreitung unter den Ungläubigen erscheinen lasse, sondern als Heros und Vorbild der höchsten Tugendübung[1]. Das scheint Muhammed selbst nicht gewollt zu haben. Gott habe ihn gesandt als „Zeugen, Überbringer hoffnungsvoller und warnender Botschaft, als Rufer zu Gott mit seiner Erlaubnis und als leuchtende Fackel“ (33 v. 44—45); er ist Wegweiser, aber nicht Musterbild; ein solches ist er nur in seiner Hoffnung auf Gott und den letzten Tag und in seiner fleißigen Andacht (v. 21). Es scheint vielmehr in ihm das Bewußtsein seiner menschlichen Schwächen ehrlich gewirkt zu haben, und er will von seinen Gläubigen als Mensch mit allen Defekten des gewöhnlichen Sterblichen verstanden werden. Sein Werk war größer als seine

Person. Als Heiligen hat er sich nicht gefühlt, und er will auch nicht als solcher gelten. Darauf haben wir später bei Besprechung des Dogmas von seiner Sündlosigkeit noch zurückzukommen. Vielleicht ist es eben das Bewußtsein menschlicher Schwächen, das ihn auch alles Wunderüben ablehnen läßt, das zu seiner Zeit und in seiner Umgebung als nötiges Attribut der Heiligkeit galt. Und dabei haben wir besonders sein Vorgehen in der Erfüllung seiner Mission ins Auge zu fassen, zumal in seiner medinischen Zeit, in der die Verhältnisse seine Wandlung vom duldenden Asketen zum Staatsoberhaupt und Krieger vollzogen haben. Es ist das Verdienst des italienischen Gelehrten Leone Caetani, in einem großangelegten Werke „Annali dell' Islam", in dem der Verfasser eine umfassende kritische Revision der Quellen der Geschichte des Islams vollzieht, schärfer als dies in früheren Darstellungen geschehen ist, die weltlichen Gesichtspunkte in der ältesten Geschichte des Islams hervortreten zu lassen. Er veranlaßt dadurch manche wesentliche Korrektur der Anschauungen über die Wirksamkeit des Propheten selbst.

Es ist ja klar, in der medinischen Zeit kann von seinem Werke nicht gelten der Spruch: „More slayeth Word than Sword". Mit der Auswanderung aus Mekka war die Zeit vorüber, da er sich von den „Ungläubigen abwenden" (15 v. 94) oder sie bloß „durch Weisheit und gute Ermahnung auf den Weg Gottes rufen sollte" (16 v. 126); es war vielmehr die Zeit gekommen, da die Losung lautete: „Wenn die heiligen Monate vorüber sind, tötet die Ungläubigen, wo ihr sie findet; ergreift sie, bedrängt sie, und setzt euch gegen sie in jeden Hinterhalt" (9 v. 5), „Kämpfet auf dem Wege Gottes" (2 v. 245).

Aus den Visionen des Unterganges dieser bösen Welt gestaltete er mit jähem Übergange die Konzeption eines Reiches aus, das von dieser Welt ist. Sein Charakter hatte manche Nachteile mitzuführen, die bei der durch den großen Erfolg seiner Verkündigung herbeigeführten politischen Wandlung Arabiens und seiner eigenen führenden Rolle unausbleiblich waren. Er brachte das Schwert in die Welt und nicht bloß „mit dem Stabe seines Mundes schlägt er die Erde und nicht mit dem Odem seiner Lippen tötet er die Gottlosen"; sondern es ist wirkliche Kriegsposaune, in die er stößt; es ist

das blutige Schwert, das er schwingt, um sein Reich herbeizuführen. Nach einer seine Laufbahn richtig erfassenden islamischen Tradition soll er in der Thora das Epitheton haben: „Prophet des Kampfes und des Krieges“[2].

Die Verhältnisse der Gesellschaft, auf die zu wirken er als seinen gottgewollten Beruf fühlte, lagen so, daß er sich nicht zuversichtlich in dem Vertrauen wiegen konnte: „Allah wird für euch kämpfen, ihr aber möget ruhig schweigen“. Er hatte einen materiellen irdischen Kampf zu bestehen, um seiner Verkündigung und, noch viel mehr, um ihrer Herrschaft Anerkennung zu verschaffen. Und dieser materielle irdische Kampf war das Vermächtnis, das er seinen Nachfolgern hinterließ. Der Friede war ihm kein Vorzug. „O ihr, die ihr glaubt! gehorchet Allah und gehorchet dem Gesandten und machet euere Taten nicht zunichte .... Werdet nicht schlaff und rufet (die Ungläubigen nicht) zum Frieden, während ihr die Oberen seid; und Allah ist mit euch und verkürzt euch nicht um euere Taten“ (47 v. 35. 37). Es müsse gekämpft werden, bis daß „Gottes Wort die höchste Stelle hat“. Von diesem Kampfe zurückbleiben galt als Akt der Gleichgültigkeit gegen den Willen Gottes. Friedensliebe gegen die Heiden, die vom Wege Gottes zurückhalten, sei nichts weniger als Tugend: „Nicht sind gleich die (vom Kampf) Zurückbleibenden von den Gläubigen, es sei denn die einen Schaden haben, mit den auf dem Wege Allahs mit ihren Gütern und ihren Seelen eifrig Kämpfenden. Allah hat mit (höherer) Stufe ausgezeichnet, die mit ihren Gütern und ihren Seelen kämpfen, über die Zurückbleibenden. Und allen hat Allah Gutes verheißen; aber Allah hat die eifrig Kämpfenden mit großem Lohn ausgezeichnet vor den Zurückbleibenden — mit Rangstufen von ihm (die er verleiht) und Vergebung und Erbarmen“ (4 v. 97. 98).

10. Dieser Zusammenhang mit den Interessen der Welt, der Zustand fortwährender Kriegsbereitschaft, der den Rahmen des zweiten Abschnittes der Laufbahn Muhammeds bildet, hat, wie er seinen eigenen Charakter in die Region der Weltlichkeit herabzog, auch auf die Ausgestaltung der höheren Begriffe seiner Religion Einfluß geübt. Kampf und Sieg als Mittel und Ziel seines prophetischen Berufes hat auch die Gottesvorstellung nicht unberührt gelassen, die er nun mit kriegerischen Mitteln zur Herrschaft bringen

wollte. Den Gott, „auf dessen Weg“ er seine Kriege führte und seine diplomatische Arbeit tat, hat er zwar mit mächtigen Attributen einer monotheistischen Gottesidee erfaßt. Seine absolute Allmacht, seine unbeschränkte vergeltende Gewalt, seine Strenge gegen verstockte Übeltäter vereinigt er mit dem Attribut der Barmherzigkeit und Milde (ḥalîm); er ist gegen die Sünder nachsichtig und sündenvergebend den Bußfertigen. „Er hat sich selbst — so sagt er im Koran — die Barmherzigkeit (al-raḥma) als unverbrüchliches Gesetz vorgeschrieben“ (6 v. 54). Wie ein Kommentar dazu erscheint die traditionelle Belehrung: „Als Gott die Schöpfung vollendet hatte, schrieb er in das Buch, das bei ihm am himmlischen Thron aufbewahrt ist: Meine Barmherzigkeit überwältigt meinen Zorn“ [1]. Wenn er auch „mit seiner Strafe trifft, wen er will, so umfaßt seine Barmherzigkeit alle Dinge“ (7 v. 155). Und unter den Attributen, die ihm Muhammed gibt, fehlt auch das der Liebe nicht; Allah ist *wadûd*, „liebevoll“. „Wenn Ihr Gott liebet, so folget mir, und Gott wird euch lieben und euere Sünden vergeben.“ Freilich, „die Ungläubigen liebt Gott nicht“ (3 v. 92).

Er ist aber auch der Gott des Kampfes, den er durch seinen Propheten und dessen Gläubige gegen die Feinde führen läßt. Und dies Attribut hat es nicht vermeiden können, manchen kleinlichen mythologischen Zug in die Gottesvorstellung Muhammeds zu mengen, als hätte sich der allgewaltige Krieger gegen die Intrigen und perfiden Listen der bösen Gegner zu wehren, ihnen fortwährend mit gleichen, aber gewaltigeren Mitteln die Spitze zu bieten. Denn nach einem alten arabischen Sprichwort „Kriegführung ist Listigkeit“. „Sie sinnen auf List — und (auch) ich sinne auf List“ (86 v. 15. 16). Gott bezeichnet die Strafart, die er gegen die Leugner seiner Offenbarung anwendet, als eine „kräftige“ List: „Die unsere Zeichen der Lüge zeihen, werden wir stufenweise herabbringen, von wo sie es nicht wissen. Ich gebe ihnen zwar Aufschub; fürwahr, meine List ist kräftig“ (68 v. 45 = 7 v. 182). Hier wird überall das Wort *kejd* gebraucht, eine harmlose Art von List und Intrige [2]. Stärker ist der Ausdruck *makr*, der einen schwereren Grad von Listigkeit bezeichnet; er wird von Palmer bald mit *craft*, bald mit

plot, bald mit *stratagem* übersetzt; er deckt aber auch den Begriff der Ränke (8 v. 30: „Sie üben Ränke gegen unsere Zeichen. Sprich: Gott ist schneller im Ränkemachen“). Dies gilt nicht nur im Verhältnis zu den zeitgenössischen Feinden Allahs und seiner Botschaft, die ihre Feindseligkeit in der Bekämpfung und Verfolgung Muhammeds bekunden. Dasselbe Verhalten Gottes wird auch gegenüber den früheren heidnischen Völkern ausgesagt, welche die zu ihnen gesandten Propheten verhöhnt hatten; gegenüber den Thamudäern, die den zu ihnen gesandten Ṣâliḥ zurückgewiesen hatten (27 v. 51), dem midianitischen Volke, zu dem der Prophet Schuʿejb, der Jethro der Bibel, gesandt war (7 v. 95—97).

Man dürfe freilich nicht denken, daß der Gottesvorstellung des Muhammed Allah wirklich als ränkeschmiedendes Wesen galt. Der richtige Sinn der aus seinen Reden angeführten Drohungen ist wohl dahin zu fassen, daß Gott jeden in einer seinem Vorgehen angemessenen Art behandelt[3], daß keine menschliche Ränke etwas gegen Gott vermöge, der alles untreue und unredliche Treiben vereitelt und den bösen Plänen der Gegner zuvorkommend Verrat und Hinterlist von seinen Getreuen abwendet[4]. „Fürwahr, Allah wehrt ab (das Böse) von denen, die glauben; fürwahr, Gott liebt keinen ungläubigen Verräter“ (22 v. 39). In der Weise, in der der Sprachausdruck Muhammeds den Herrn der Welt gegen die Intrigen der Übeltäter reagieren läßt, spiegelt sich des Propheten eigenes politisches Verhalten gegen die Hindernisse, die sich in seinen Weg stellten. Seine eigene Gesinnung und seine Methode in der Bekämpfung der inneren Feinde[5] wird auf Gott projiziert, den er seine Krieger durchkämpfen läßt. „Und wenn du Verrat von einem Volke befürchtest, so schleudere (ihn) auf sie in gleicher Weise zurück. Fürwahr, Allah liebt die Verräterischen nicht. Und meine nicht, daß die Ungläubigen voraus kommen; fürwahr, sie können Allah nicht zur Schwäche bringen“ 8 v. 60).

Die Terminologie zeigt allerdings eher die Seelenstimmung des abwägenden Diplomaten als die des ausharrenden Dulders. Es muß besonders hervorgehoben werden, daß sie die Ethik des Islams, die das perfide Vorgehen (ghadar) selbst gegen Ungläubige hart verpönt[6], nicht beeinflußt hat. Jedoch es sind mythologische Auswüchse, die

der Gottesgedanke Muhammeds mitschleppt, sobald Allah von seiner transzendentalen Höhe als tätiger Mitarbeiter des in die Kämpfe dieser Welt verwickelten Propheten herabgezogen wird.

So hat sich im äußeren Fortschritte des Werkes Muhammeds der Übergang vollzogen von der Herrschaft der düsteren eschatologischen Vorstellungen, die seine Seele und seine Verkündigung zu Beginn seiner Prophetenlaufbahn erfüllten, zu den energischen weltlichen Bestrebungen, die im Verlaufe seiner Erfolge vorherrschend werden. Dadurch wurde dem geschichtlichen Islam, ganz im Gegensatz zu den Anfängen, in denen an ein dauerndes Reich innerhalb einer dem Untergange geweihten Welt nicht zu denken war, das Gepräge der Kampfesreligion aufgedrückt. Was Muhammed zunächst in seinem arabischen Umkreise getan, das hinterläßt er als Testament für die Zukunft seiner Gemeinde: Bekämpfung der Ungläubigen, die Ausbreitung nicht so sehr des Glaubens als seiner Machtsphäre, die die Machtsphäre Allahs ist. Es ist dabei den Kämpfern des Islams zunächst nicht so sehr um Bekehrung als um Unterwerfung der Ungläubigen zu tun[7].

11. Man hat einander entgegengesetzte Anschauungen kundgegeben über die Frage: ob die nächste Absicht Muhammeds sich auf seine arabische Heimat beschränkte, oder ob das Bewußtsein von seinem Prophetenberuf ein umfassenderes gewesen sei; mit anderen Worten: ob er seinen Beruf als den eines nationalen oder aber als den eines Weltpropheten fühlte[1]. Ich glaube, daß wir uns zu letzterer Annahme neigen dürfen[2]. Es ist freilich nicht anders möglich, als daß er den inneren Ruf, die Angst um die Verdammnis der Ungerechten zunächst auf den nächsten Kreis bezog, dessen Anschauung ihm das Bewußtsein seines Prophetenberufs inne werden ließ. „Warne deine nächsten Stammesgenossen", läßt er sich durch Gott anbefehlen (26 v. 214); er wird gesandt „zu warnen die Mutter der Städte und die ringsum wohnen" (6 v. 92). Aber es läßt sich nicht bezweifeln, daß sein innerer Blick schon zu Anfang seiner Mission auch auf weitere Kreise gerichtet war, wenn ihn auch sein beschränkter geographischer Horizont die Umrisse einer Weltreligion kaum ahnen ließ. Er faßt von allem Anfang seine Mission so

auf, daß ihn Allah gesandt habe *raḥmatan lil-ʿālamīna* „aus Barmherzigkeit für die Welten“ (21 v. 107); es ist geradezu ein Gemeinplatz im Koran, daß Gottes Lehre als *ḏikrun lil-ʿālamīna* „Erinnerung für die Welten“ (εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα . . . πάσῃ τῇ κτίσει, Marc. 16, 15) bezeichnet wird (12 v. 104; 38 v. 87; 68 v. 52; 81 v. 27). Dies *ʿālamūn* wird im Koran stets in allumfassendem Sinne gebraucht. Gott ist „Herr der ʿālamūn“. Er hat die Verschiedenheit der Sprachen und Farben der Menschen als ein lehrendes Zeichen für die ʿālamūn eingerichtet (30 v. 21). Das ist doch die Menschheit im weitesten Umfange. In demselben Sinne erstreckt Muhammed seinen Beruf auf den ganzen Kreis, den dies Wort für seine Kenntnis umschreibt. Sein nächster Angriffspunkt ist naturgemäß sein eigenes Volk und Land. Jedoch die Verbindungen, die er gegen Ende seiner Laufbahn mit auswärtigen Mächten anknüpfen will, sowie die durch ihn angeordneten Unternehmungen zeigen ein Streben über den Kreis des Arabismus hinaus. Seine Ziele erstrecken sich, nach einer Bemerkung Nöldekes, auf Gebiete, in denen er sicher war, den Romäern als Feinden zu begegnen; der letzte der Züge, den er seinen Kriegern anbefahl, war ein Einbruch in das byzantinische Reich. Und die gleich nach seinem Tode unternommenen großen Eroberungen, vollführt von den besten Kennern seiner Absichten, sind sicherlich der beste Kommentar seines eigenen Willens.

Die islamische Überlieferung selbst drückt das Bewußtsein des Propheten, eine Mission an die gesamte Menschheit, „an die Roten und Schwarzen“[3] zu haben, in einer vielfach variierten Reihe von Sprüchen des Propheten aus; sie erstreckt den universalen Charakter seiner Sendung auf den denkbar weitesten Umfang[4]. Auch den Gedanken der Welteroberung läßt sie durch den Propheten in unzweideutigen Worten aussprechen und in symbolischen Akten vorher verkünden, ja sie will auch im Koran selbst (48 v. 61) die Verheißung der baldigen Eroberung des iranischen und des romäischen Staates erkennen[5]. So weit können wir natürlich mit den muslimischen Theologen nicht gehen. Aber wenn wir auch ihre Übertreibungen mit kritischem Urteile behandeln, dürfen wir ihnen von den hier angedeuteten Gesichtspunkten aus im allgemeinen zugeben, daß schon Muhammed

den Islam als eine über die Grenzen der arabischen Nation weit hinausschreitende, große Kreise der Menschheit umspannende Macht sich vorstellt.

Er beginnt auch gleich nach dem Hingange des Stifters seinen Siegeslauf in Asien und Afrika.

12. Es wäre ein arger Fehler, in einer umfassenden Charakteristik des Islams das größte Gewicht auf den Koran zu legen oder gar das Urteil über den Islam ausschließlich auf dies heilige Buch der muhammedanischen Gemeinde zu gründen. Es deckt nur höchstens die zwei ersten Jahrzehnte des Entwicklungsganges des Islams. Der Koran bleibt durch die ganze Geschichte des letzteren ein als göttlich bewundertes Grundwerk der Anhänger der Religion Muhammeds, Gegenstand einer Bewunderung, wie sie wohl kaum noch einem anderen Werke der Weltliteratur zuteil geworden[1]. Wenn auch begreiflicherweise die späteren Entwicklungen immerfort auf ihn zurückkehren, die Produkte aller Zeiten an seinen Worten messen und mit ihm in Einklang zu sein wähnen, mindestens sich anstrengen, es zu sein: so dürfen wir die Tatsache nicht aus dem Auge verlieren, daß er zum Verständnis des historischen Islams bei weitem nicht ausreicht.

Schon Muhammed selbst wird durch seine eigene innere Entwicklung, sowie durch die von ihm selbst erlebten Gestaltungen, dazu getrieben, über einzelne koranische Offenbarungen — freilich mittels neuerer göttlicher Offenbarungen — hinauszugehen; zuzugestehen, daß er auf göttlichen Befehl abrogiert, was ihm kurz zuvor als Gottesspruch geoffenbart wurde. Was wird uns erst die Zeit bieten, da der Islam aus seiner arabischen Beschränktheit heraustritt und sich anschickt, eine internationale Macht zu werden!

Wir verstehen den Islam ohne Koran nicht, aber der Koran allein reicht für das volle Verständnis des Islams, in seinem geschichtlichen Verlaufe, bei weitem nicht aus.

Wir werden in unseren nächsten Vorlesungen den Entwicklungsmomenten näher treten, die über den Koran hinausführen.

Anmerkungen.

1. 1) Inleiding tot de Godsdienstwetenschap II. Reihe. 9. Vorlesung (holländische Ausgabe, Amsterdam 1899) 177 ff.

2. 1) Dieser synkretistische Charakter ist zuletzt durch K. Vollers an einer Analyse der Chidher-Legende erprobt worden, in der V. neben jüdischen und christlichen Elementen auch späte Nachklänge babylonischer und hellenischer Mythologie gefunden hat. Archiv für Religionswissenschaft 1909. XII 277 ff.

2) Neuerdings hat Hubert Grimme Gewicht gelegt auf Einwirkungen aus dem Vorstellungskreise Südarabiens, besonders in seinem Mohammed (München 1904, Weltgeschichte in Charakterbildern II. Abth.) und in den Orientalischen Studien (Nöldeke-Festschrift) 453 ff.

3) Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 93, oben.

3. 1) Kultur d. Gegenw. 94, 12—23 v. u.

4. 1) Ibid. 95, 12 v. u. ff.

2) Dieser Gesichtspunkt ist durch C. Snouck Hurgronje in seiner Erstlingsschrift Het Mekkaansche Feest (Leiden 1880) begründet worden.

5. 1) Diese Eigentümlichkeit ist von den Muslimen selbst nicht unbeachtet geblieben. Dafür ist folgender Bericht charakteristisch, der an Abū Ruhm al-Ghifārī, einen Genossen des Propheten, angeknüpft ist. Er ritt bei Gelegenheit eines Zuges auf einer Kamelstute an der Seite des Propheten; einmal drängten sich die beiden Reittiere so nahe aneinander, daß die etwas dicken Sandalen des Abū Ruhm sich an den Schenkel des Propheten rieben und diesem großen Schmerz verursachten. Der Prophet gab seinem Unmute darüber Ausdruck und schlug den Fuß des Abū Ruhm mit seiner Reitgerte. Dieser aber geriet in große Angst „und — so sagt er selbst — ich fürchtete, daß über mich eine Koran-Offenbarung ergehen werde, weil ich diese schwere Sache angestellt habe". Ibn Saʿd, Biographien IV. I 180, 4—9.

2) Vgl. Nöldeke, Geschichte des Korans (Göttingen 1860) 49 (neue Ausgabe ed. Schwally, Leipzig 1909, 63).

3) Damit wollen jedoch die Theologen des Islams nicht ablehnen, daß bestimmte Teile des Korans inhaltlich gewichtiger sein können als andere. Diesen auch von der Orthodoxie gebilligten Standpunkt begründet der im Laufe dieser Studien noch zu nennende Taḳī al-dīn ibn Tejmijja in einer besonderen Schrift: *Dschawāb ahl al-īmān fī tafāḍul āj al-Ḳurʾān* (Kairo 1322; Brockelmann, Gesch. d. arab. Litt. II 104 nr. 19).

6. 1) Vgl. R. Geyer in WZKM (1907) XXI 400.

7. 1) Für die jüdischen Elemente s. jetzt A. J. Wensinck's Dissertation Mohammed en de Joden te Medina (Leiden 1908). Zwar auf die spätere Entwicklung gerichtet, aber auch für

die ersten Anfänge belehrend ist die Schrift von C. H. Becker, Christentum und Islam (Tübingen 1907, Religionsgeschichtliche Volksbücher, Mohr, III. Reihe 8. Heft).

2) Diese Zusammenfassung der fünf Grundpflichten s. Buchārī, *Īmān* nr. 37, *Tafsir* nr. 208, wo auch die älteste Formel des islamischen Credo enthalten ist. — Es wäre eine für die Kenntnis der ältesten Entwicklung der Pflichtenlehre im Islam nützliche Studie, zu untersuchen, welche Pflichten in den alten Dokumenten von Zeit zu Zeit als die Grundpfeiler des Glaubens und der Religionsübung aufgezählt sind. An dieser Stelle wollen wir nur dies eine erwähnen, daß in einem auf Muhammed zurückgeführten Spruche zu den im Text aufgezählten und seit alters als die Wurzeln des Islams anerkannten fünf Punkten noch ein sechster hinzugefügt ist: „daß du den Menschen bietest, was du wünschst, daß dir geboten werde, und den Menschen gegenüber vermeidest, was du nicht liebst, daß es dir zugefügt werde“ (Ibn Sa'd VI 37, 12 ff., *Usd al-ghāba* III 266, vgl. 275 dieselbe Gruppe). Diese letztere Belehrung kommt auch sonst, außer Verbindung mit anderen Momenten, als selbständiger Spruch des Propheten häufig vor. Die 13. Nummer der Vierzig Traditionen des Nawawī (nach Buchārī und Muslim): „Niemand von euch ist gläubig, bis er nicht für seinen Bruder liebt, was er für sich selbst liebt“; vgl. Ibn Kutejba, ed. Wüstenfeld 203, 13. Ein ähnlicher Spruch von 'Ali b. Ḥusejn, Ja'ḳūbī, Annales ed. Houtsma II 364, 6.

3) Vgl. jetzt Martin Hartmann, Der Islam (Leipzig 1909) 18.

4) Vgl. darüber meine Abhandlung Die Sabbathinstitution im Islam (Gedenkbuch für D. Kaufmann, Breslau 1900; 89. 91).

8. 1) Revue critique et littéraire 1906 p. 307.

2) S. die trefflichen Bemerkungen C. H. Becker's in dem Aufsatze: Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien? (Koloniale Rundschau, Mai 1909, 290 ff.) Vgl. auch L'Islam et l'état marocain von Ed. Michaux-Bellaire in Revue du monde musulman 1909, VIII 313 ff. zur Widerlegung der verbreiteten Annahme, daß die Prinzipien des Islams den politischen Fortschritt verhindern.

3) Tisdall, The Religion of the Crescent[2] (London 1906; Society for promoting Christian knowledge) 62.

4) Sproat, Scenes and Studies of Savage Life zitiert bei E. Westermark, The Origin and Development of the Moral Ideas II (London 1908) 160 mit zahlreichen Beispielen. Aus dem Fehlen eines Äquivalentes für das Wort „interessant“ im Türkischen und Arabischen hat man mit ebensoviel Unrecht den Mangel einer „intellectual curiosity“ bei den Völkern gefolgert, denen jene Sprachen eigen sind. (Duncan B. Macdonald, The Religious Attitude and Life in Islam [Chicago 1909] 121 und ibid. 122 das Zitat aus Turkey in Europe von Odysseus.)

5) Oldenberg, Die Religion des Veda (Berlin 1894) 305, 9.

6) Le livre des Avares ed. G. van Vloten (Leiden 1900) 212, 3 ff.

7) Tisdall l. c. 88.

9. 1) Eine bis ins kleinlichste gehende Nachahmung des von der Legende mit den höchsten Vollkommenheiten ausgestatteten Muhammed ist das eifrigste Bestreben der Frommen. Diese Nachahmung hat im Ursprung nicht so sehr ethische Gesichtspunkte, als vielmehr die Modalitäten der rituellen Übungen und der äußerlichen Lebensgewohnheiten zum Gegenstand. ʿAbdallāh, der Sohn des ʿOmar, der sich in allen Dingen die Imitatio in diesem Sinne zur Aufgabe stellte (er galt als der skrupulöseste Nachfolger des *al-amr al-awwal*, „der alten Sache". Ibn Saʿd IV, I 106, 22), bestrebt sich auf seinen Zügen immer dort Halt zu machen, wo der Prophet solches getan, überall zu beten, wo der Prophet ein Gebet verrichtet hatte, sein Kamel an den Stellen lagern zu lassen, an denen der Prophet dies einmal geschehen ließ. Man zeigte einen Baum, unter dem der Prophet einmal Rast hielt. Ibn ʿOmar pflegte diesen Baum mit sorgfältiger Berieselung, damit er erhalten bleibe und nicht verdorre. (Nawawī, *Tahḏīb* 358.) In demselben Sinne strebt man auch nach der Nachahmung der Gewohnheiten der „Genossen des Propheten"; ihr Verhalten ist vorbildlich für den Rechtgläubigen (Ibn ʿAbdalbarr al-Namarī, *Dschāmiʿ bajān al-ʿilm wa-faḍlihi* (Kairo 1326, ed. Maḥmaṣānī, 157); dies ist ja der Inbegriff aller Sunna. Die theologische Darstellung der Prophetenbiographie geht davon aus, daß der Prophet selbst den Gesichtspunkt hatte, daß jede Kleinigkeit seines Verhaltens in religiösen Übungen für die Zukunft als Sunna gelten werde. Darum unterläßt er einmal eine Modalität, damit die Gläubigen sie nicht zur Sunna machen möchten (Ibn Saʿd II, I 131, 19).

Man kann es nicht anders erwarten, als daß Muhammed auch bald als ethisches Vorbild betrachtet wurde. Darüber gibt es eine große Literatur. Der durch seinen unbeugsamen Traditionalismus in Dogmatik und Gesetz bekannte cordovaner Theologe Abū Muḥammad ʿAlī ibn Ḥazm (st. 456/1069) faßt diese ethische Forderung zusammen in seinem Traktat über „Lebensführung und Heilung der Seelen" *(Kitāb al-achlāḳ wal-sijar fī mudāwāt al-nufūs)*, der auch darum einige Beachtung verdient, weil ihm der Verfasser *Confessiones* einverleibt hat: „Wer die Seligkeit der jenseitigen und die Weisheit der diesseitigen Welt, die Gerechtigkeit in der Lebensführung und die Vereinigung aller guten Eigenschaften sowie die Würdigkeit für die gesamten Vorzüge anstrebt: der möge dem Beispiele des Propheten Muhammed nachfolgen und, soweit es ihm möglich ist, seine Eigenschaften und seine Lebensführung in Übung setzen. Möge uns Gott unterstützen mit seiner Gnade, auf daß wir uns diesem Musterbild angleichen" (Kairo 1908, ed. Maḥmaṣānī 21).

Aber auch darüber hinaus gab es einen Fortschritt. Obwohl dem Gedankenkreis einer in einem späteren Abschnitte zu behandelnden Richtung angehörend, darf bereits in diesem Zusammenhange hinzugefügt werden, daß auf einer höheren Entwicklungsstufe der islamischen Ethik unter dem Einflusse des

Ṣūfismus (IV. Abschnitt) als ethisches Ideal aufgestellt wird, daß man sich bestrebe, in der Lebensführung die Eigenschaften Gottes zu betätigen *(al-tachalluḳ bi-achlāḳ Allāh)*. Vgl. τῷ θεῷ κατακολουθεῖν; *la-halōkh achar middōthāw schel haḳḳādōsch b. h.* (bab. Sōtā 14a) *hiddābēḳ biderākhāw* (Sifrē, Deut. § 49, ed. Friedmann 85a, 16).

Schon der alte Ṣūfī Abu-l-Husejn al-Nūrī stellt dies als ethisches Ziel auf (ʿAṭṭār, *Taḏkirat al-aulijā* ed. R. A. Nicholson, London 1907, II 55, 1). Ibn ʿArabī fordert die Tugend, seinen Feinden Gutes zu erweisen, unter dem Gesichtspunkte der Gottesnachahmung (Journ. Roy. As. Soc. 1906, 819, 10). Unter dem Einfluß seiner ṣūfischen Religionsanschauung spricht Ghazālī, als Zusammenfassung vorangehender weitläufiger Erörterung, die Lehre aus: „Die Vollkommenheit des Menschen und seine Glückseligkeit bestehen in dem Streben nach der Betätigung der Eigenschaften Gottes und darin, daß man sich mit dem wahren Wesen seiner Attribute schmücke". Dies gebe der Vertiefung in den Sinn der Gottesnamen *(al-asmā al-ḥusnā)* ihre Bedeutung (*al-Maḳṣad al-asnā*, Kairo, Taḳaddum, 1322, 23 ff.). Nur eine Kopie der Darlegungen des Ghazālī ist, was hierüber Ismāʿīl al-Fārānī (ungefähr 1485) in seinem Kommentar zu Alfārābīs Ringsteinen (ed. Horten, Zeitschr. für Assyriol. XX 350) lehrt. Diese Fassung des ethischen Zieles wird übrigens bei den Ṣūfīs beinflußt sein von der platonischen Auffassung, daß die erwünschte Flucht von der θνητὴ φύσις bestehe in ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (Theaet. 176B. Staat 613A). Nach späteren griechischen Vorbildern wird von den arabischen Philosophen als das praktische Ziel der Philosophie aufgestellt „das Ähnlichwerden (*taschabbuh* = ὁμοίωσις) mit dem Schöpfer nach Maßgabe der Kraft des Menschen" (Alfārābīs Philosophische Abhandlungen ed. F. Dieterici, Leiden 1890, 53, 15 und öfters in den Schriften der „Lauteren"). Der Ṣūfismus geht jedoch in der Definition des summum bonum noch einen Schritt weiter, worauf wir seines Ortes zurückkommen. (S. unten Abschnitt IV, 7 Ende.)

2) S. Oriens Christianus 1902, 392.

10. 1) Buchārī, *Tauḥīd* nr. 15. 22. 28. 55. J. Barth (Festschrift für Berliner, Frankfurt a. M. 1903, 38 nr. 6) führt diesen Spruch in einer Zusammenstellung midrāschischer Elemente der muslimischen Tradition an.

2) In diese Reihe wird von einigen Erklärern gestellt Sure 13 v. 14 *wa-huwa schadīdu-l-miḥāli*, vgl. Ḳālī, *Amālī* (Būlāḳ 1324) II 272.

3) Vgl. Hupfeld-Riehm, Kommentar zu Ps. 18, 27.

4) In diesem Sinne wird der häufige Spruch: *Allāh jachūn al-chā'in* (A. verräth den Verräter) erklärt; vgl. *chadaʿatnī chadaʿahā Allāh* (sie hat mich betrogen, möge Allah sie bebetrügen). Ibn Saʿd VIII 167, 25. Muʿāwija läßt man in einer drohenden Ansprache an die sich auflehnenden ʿIrāḳier die Worte gebrauchen: Denn Allah ist stark im Angriff und

in der Strafe, er überlistet jene, die gegen ihn Perfidie üben (*jamkuru bi-man makara bihi*). Ṭabarī I 2913, 6.

Wenn nun auch *makr* und *kejd*, die man Gott zuschreibt, nichts anderes ausdrücken wollen als die Vereitelung der List der Widersacher, so hat sich die Phrase des *makr Allāh* vom Koran aus in den Sprachgebrauch des Islams unbedenklich eingelebt auch in Verbindungen, die nicht unter jene Erklärung zu ziehen sind. Ein sehr beliebter Bittspruch der Muhammedaner lautet: Wir suchen Zuflucht bei Allah vor dem makr Allah's (*na'ūḏu billāhi min makr Allāh*: Schejch Ḥurejfīsch, *Kitāb al-rauḍ al-fā'iḳ fi-l-mawā'iẓ wal-raḳā'iḳ*, Kairo 1310, 10, 16; 13, 26), was in die Gruppe jener Gebetsprüche gehört, in denen man vor Gott bei Gott Hilfe sucht (*a'ūḏu bika minka*, vgl. 'Aṭṭār, *Taḏkirat al-aulijā* II, 80, 11; *minka ilejka*, ZDMG XLVIII 98). Unter den Gebeten des Propheten, deren Text den Gläubigen zum Gebrauch empfohlen wird, wird auch folgende Bitte erwähnt: „Hilf mir und hilf nicht gegen mich; übe *makr* zu meinen Gunsten, übe es aber nicht zu meinem Nachteil (*wamkur lī walā tamkur 'alejja*). Nawawī, *Aḏkār* (Kairo 1312) 175, 6 nach Trad. *Tirmiḏī* II 272. Diese Formel findet sich in noch stärkerer Fassung im schī'itischen Gebetbuche *Ṣaḥīfa kāmila* (s. darüber Nöldeke-Festschrift 314 unten) 33, 6: *wa-kid lanā walā takid 'alejnā wamkur lanā walā tamkur binā*. Man vgl. noch folgenden Spruch: Wenn auch einer meiner Füße im Paradiese stünde, der andere aber noch draußen wäre, so fühlte ich mich nicht sicher vor dem *makr Allāh* (Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja* III 56, 7 unten). Vgl. 'Aṭṭār l. c. II 178, 21. Die Muslime selbst verstehen unter diesen Ausdrücken nichts anderes als die unabwendbare harte Strafe Gottes.

5) Vgl. besonders Ibn Sa'd II, I 31, 14.

6) Ibid. IV, I 26 oben.

7) Unter diesen Gesichtspunkt sind die ältesten Kämpfe des Islams gestellt in den Annali dell' Islam von Leone Caetani, Bd. II passim.

11. 1) Vgl. jetzt auch Lammens, Études sur le règne du Calife omaiyade Mo'âwia I 422 (in Mélanges de la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph III — 1908 — 286), der die Annahme der ursprünglichen Konzeption des Islams als Weltreligion ablehnt.

2) Ich stimme darin mit der Anschauung Nöldekes überein (in der Besprechung des Werkes von Caetani, WZKM XXI — 1907 — 307). Nöldeke legt dort Gewicht auch auf die Koranstellen, in denen Mohammed (bereits in Mekka) sich als Botschafter und Warner *kāffatan lil-nās* „an die Menschen insgesamt" fühlt.

3) D. h. Araber und Nichtaraber (Muh. Stud. I 269). Aber schon der alte Exeget Mudschāhid bezieht den Ausdruck „die Roten" auf die Menschen, „die Schwarzen" auf die Dschinnen (Musnad Aḥmed V, 145 unten).

4) Sie gibt dieser Universalität sogar einen den Menschenkreis überschreitenden Umfang, und zwar seien nicht nur die Dschinnen inbegriffen, sondern in gewissem Sinne auch die Engel. Eine weitläufige Darlegung der islamischen Anschauungen über diese Frage gibt Ibn Ḥadschar al-Hejtamī in seinen *Fatāwī ḥadīthijja* (Kairo 1307) 114 ff.

5) Ibn Saʿd II, I 83, 25.

12. 1) Wie man immer über den rhetorischen Wert des Korans urteilen möge: eines wird auch die Voreingenommenheit nicht in Abrede stellen können. Die Leute, die unter den Chalifen Abū Bekr und ʿOthmān das Geschäft der Redaktion der ungeordneten Teile zu besorgen hatten, haben ihre Aufgabe zuweilen sehr ungeschickt gelöst. Mit Ausnahme der ältesten kurzen mekkanischen Suren, die der Prophet vor seiner Auswanderung nach Medīna als liturgische Texte benutzt hatte, und deren einzelne in sich abgeschlossene Stücke so kurz sind, daß sie einer redaktionellen Verwirrung weniger ausgesetzt waren, bieten im übrigen Bestande des heiligen Buches namentlich einige medinische Suren oft ein Bild der Unordnung, des Mangels an Zusammenhang, der den späteren Exegeten, denen die gegebene Reihenfolge als unantastbare Grundlage gelten mußte, nicht wenig Mühe und Schwierigkeit verursacht hat. Wenn einmal die jüngst wieder von Rudolf Geyer (Gött. Gel. Anz. 1909, 51) dringend gewünschte „einer wirklichen kritischen, den Ergebnissen der Wissenschaft in vollem Maße Rechnung tragende Textedition“ des Korans in Angriff genommen wird, wird sie auch auf die Konstatierung von Versetzungen der Verse aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange, auf Interpolationen (vgl. August Fischer, in der Nöldeke-Festschrift 33 ff.) ihr Augenmerk richten müssen. Recht anschaulich tritt die Tatsache der verworrenen Redaktion in der Übersicht zutage, die Nöldeke in seiner Geschichte des Korans (1. Aufl. 70—174; 2. Aufl. 87—234) von der Disposition einzelner Suren gegeben hat.

Die Voraussetzung ungehöriger Einschübe kann zuweilen dazu helfen, Schwierigkeiten des Verständnisses beizukommen. Ich möchte dies durch ein Beispiel veranschaulichen.

In der 24. Sure ist (von Vers 27 an) die Rede davon, in welcher Weise züchtige Menschen zueinander zu Besuch gehen, wie sie sich zu melden, wie sie die Hausbewohner zu begrüßen, wie sich dabei Frauen und Kinder zu benehmen haben. Die Vorschriften über diese Verhältnisse sind dadurch in Konfusion geraten, daß von v. 32—34, dann von v. 35—56 Digressionen eingeschoben sind, die an das Hauptthema nur lose anzufügen waren. (S. Nöldeke-Schwally 211.) Endlich bei v. 57 wird wieder in das Thema der Anmeldung der Besuche eingelenkt, bis v. 59. Da heißt es dann v. 60: „Es ist keine Beschränkung für den Blinden und keine Beschränkung für den Lahmen und keine Beschränkung für den Kranken und auch nicht für euch selbst, daß ihr esset (in irgend einem) von euren Häusern, oder den Häusern eurer Mütter, oder

den Häusern eurer Brüder oder den Häusern eurer Schwestern, oder den Häusern eurer väterlichen Oheime oder den Häusern eurer väterlichen Tanten, oder den Häusern eurer mütterlichen Oheime, oder den Häusern eurer mütterlichen Tanten, oder wovon ihr die Schlüssel im Besitze habt, oder eures Freundes. Es lastet kein Vergehen auf euch, ob ihr gesondert oder zusammen esset. (61) Und wenn ihr in Häuser eintretet, dann grüßet einander einen Gruß von Allah her, einen heilvollen und guten."

Muhammed gibt hier seinen Leuten die Erlaubnis, zu ihren Angehörigen frei zu Tische zu gehen, selbst zu weiblichen Blutsverwandten sich zu Gaste laden zu lassen. Es kann nicht übersehen werden, daß die ersten Worte des v. 60, welche die Freiheit auf Blinde, Lahme und Kranke ausdehnt, in den natürlichen Zusammenhang nicht recht passen.

Ein Autor über die „Medizin im Koran" hat diese Nebeneinanderstellung in der Tat sehr ernst genommen und an dieselbe die Kritik geknüpft, daß wohl die Gesellschaft von Blinden und Lahmen bei der Mahlzeit unbedenklich ist, „hingegen kann eine gemeinsame Mahlzeit mit einem Kranken in der Tat gesundheitlich sehr gefährlich werden; Muhammed hätte besser getan, die Abneigung dagegen nicht zu bekämpfen" (Opitz, Die Medizin im Koran, Stuttgart 1906, 63).

Jedoch bei näherer Betrachtung gewahren wir, daß der in diesem Zusammenhange fremdartige Passus aus einer anderen Gruppe von Verordnungen hierher verschlagen wurde. Er bezieht sich ursprünglich nicht auf Teilnahme an Mahlzeiten außer dem eigenen Hause, sondern auf die an den kriegerischen Unternehmungen des jungen Islams. Der Prophet eifert Sure 48 v. 11—16 gegen die „Zurückbleibenden von den Arabern", die an dem vorangegangenen Kriegszuge nicht teilgenommen hatten, und droht ihnen mit harten göttlichen Strafen. Dem fügt er hinzu v. 17: „es ist für den Blinden kein Zwang (*lejsa . . . ḥaradschun*), und es ist für den Lahmen kein Zwang und es ist für den Kranken kein Zwang" — im Text wörtlich wie Sure 24 v. 60a —, d. h. das Zurückbleiben solcher oder sonstwie ernstlich verhinderter Leute gilt als entschuldigt. Dieser Spruch ist nun als fremdes Element in jenen anderen Zusammenhang versprengt worden und hat augenscheinlich die Redaktion des Verses beeinflußt, dessen ursprünglicher Anfang nicht in sicherer Weise rekonstruiert werden kann. Auch islamische Erklärer haben, freilich ohne eine Interpolation vorauszusetzen, versucht, die Worte ihrem natürlichen Sinne nach als eine Entschuldigung des Zurückbleibens der körperlich Untauglichen vom Kriege zu erklären; müssen sich jedoch die Zurückweisung einer solchen Erklärung aus dem Grunde gefallen lassen, daß bei dieser Auffassung der fragliche Passus „mit dem vorhergehenden und folgenden nicht in Einklang stünde" (Bajḍāwī, ed Fleischer II 31, 6).

II.

Die Entwicklung des Gesetzes.

1. In seiner Erzählung »Sur la pierre blanche« gibt Anatole France einem Kreise gebildeter Herren, die sich für die Schicksale der antiken Welt interessieren, Gelegenheit, in der leichten Form geselliger Unterredung einander ernste Gedanken über Fragen der Religionsgeschichte mitzuteilen. Im Verlaufe dieses Gedankenaustausches läßt er einen der Teilnehmer die Sentenz aussprechen: »Qui fait une religion ne sait pas ce qu'il fait«; d. h. „selten ist ein Religionsstifter der großen weltgeschichtlichen Tragweite seiner Schöpfung sich bewußt".

In vorzüglicher Weise kann dies Wort von Muhammed gelten. Wenn wir auch zugeben dürfen, daß ihm, nach den kriegerischen Erfolgen, die er noch erlebt hat, eine große, die Grenzen seines Heimatlandes weit überschreitende, mit Waffengewalt zu erzielende Ausbreitung des Machtgebietes des Islams vorgeschwebt hat, so haben andererseits die durch ihn selbst geschaffenen Institutionen nicht für die großen Verhältnisse sorgen können, in die der erobernde Islam schon sehr früh einzugehen hatte. Im Gesichtskreise Muhammeds standen doch immer erst nur die ihm zunächst liegenden aktuellen Gestaltungen.

Bereits unter seinen unmittelbaren Nachfolgern, den ersten Chalifen, schreitet die islamische Gemeinschaft, teils infolge innerer Konsolidierung teils durch erobernde Ausbreitung, auf dem Wege fort, aus der religiösen Gemeinde, die sie in Mekka gewesen, aus dem primitiven politischen Gebilde, zu dem sie in Medina sich emporgeschwungen hatte, ein Weltreich zu werden.

Sowohl im Mutterlande als auch in den eroberten Provinzen alle Tage neu auftauchende Verhältnisse mußten geregelt, die Grundlagen staatlicher Wirtschaft mußten festgelegt werden.

Auch die religiösen Gedanken waren im Koran nur im Keime enthalten und sollten erst durch den weiten Gesichtskreis, der sich erschloß, zur Entwicklung gebracht werden. Erst die großen Ereignisse, durch die der Islam mit anderen Gedankenkreisen in Berührung getreten war, öffneten seinen denkenden Bekennern die Pforten der Reflexion über religiöse Fragen, die ihnen in Arabien selbst verschlossen waren. Zudem waren auch das praktische Leben im Sinne des Religionsgesetzes, die Formen ritueller Gesetzlichkeit nur in den dürftigsten Grundzügen geregelt, unsicher und schwankend.

Die Entfaltung der Gedankenwelt des Islams sowie die Festlegung der Modalitäten seiner Betätigung, die Begründung seiner Institutionen, sind das Resultat der Arbeit folgender Generationen. Dieses wird nicht ohne innere Kämpfe und Ausgleichungen herbeigeführt. Wie unrichtig wäre es daher in allen diesen Beziehungen anzunehmen, daß, wie noch heute vielfach behauptet wird, der Islam »enters the world as a rounded system«[1]. Im Gegenteil: der Islam Muhammeds und des Korans ist unfertig und erwartet für seine Vollendung erst die Tätigkeit der kommenden Geschlechter.

Wir wollen zunächst nur einige der praktischen Anforderungen des äußeren Lebens in Betracht ziehen. Für die unmittelbaren Bedürfnisse hatten ja Muhammed und seine Helfer gesorgt. Wir dürfen der Tradition Glauben schenken, die uns berichtet, daß bereits der Prophet einen proportionellen Tarif für die Steuerabgaben festsetzte[2]. Bereits die Verhältnisse seiner Zeit ließen es ja als unerläßlich erscheinen, das *zakāt* von der primitiven Stufe kommunistischer Almosenleistung zu geregelter und in ihren Maßen verpflichtender Staatsabgabe zu erheben.

Solche Regelungen wurden nach seinem Tode durch ihre innere Notwendigkeit immer mehr in den Vordergrund gedrängt. Die in entfernten Provinzen zerstreuten Krieger, besonders solche, die nicht aus der religiösen Sphäre von Medina kamen, waren über die Modalitäten

der religiösen Übungen nicht orientiert. Und nun erst die politischen Notwendigkeiten.

Die fortgesetzten Kriege und immer mehr sich ausbreitenden Eroberungen erfordern die Feststellung kriegsrechtlicher Normen; ferner Ordnungen für die eroberten Völker, die sowohl die staatsrechtliche Stellung der Unterworfenen als auch die durch die neuen Verhältnisse eingetretene volkswirtschaftliche Situation zum Gegenstande haben. Es war besonders der energische Chalife ʿOmar, der eigentliche Begründer des islamischen Staates, dessen große Eroberungen in Syrien, einschließlich Palästina, und Ägypten die ersten festen Bestimmungen in solchen staatsrechtlichen und ökonomischen Fragen veranlaßten.

2. Uns können hier nicht die Einzelheiten dieser Bestimmungen interessieren, da für unseren Zweck bloß die allgemeine Kenntnis der Tatsache von Wichtigkeit ist, daß nach Maßgabe des öffentlichen Bedürfnisses die gesetzliche Entwicklung des Islams gleich nach dem Tode des Propheten ihren Anfang nimmt.

Aber ein Moment dieser Einzelheiten muß ich wegen seiner Wichtigkeit für die Kenntnis des Charakters dieser Frühzeit dennoch hervorheben. Es läßt sich nicht leugnen, daß die ältesten Forderungen, die gegenüber den unterworfenen Andersgläubigen in dieser ersten Phase islamischer Gesetzentwicklung an die erobernden Muslime gestellt werden, vom Geiste der Duldung durchdrungen sind[1]. Was heute noch in den staatsrechtlichen Gewohnheiten islamischer Staaten der religiösen Duldsamkeit etwa ähnlich ist — Erscheinungen des öffentlichen Rechtes im Islam, deren Konstatierung in den Werken von Reisenden des XVIII. Jahrhunderts so häufig wiederkehrt — geht auf das bereits in der ersten Hälfte des VII. Jahrhunderts ausgesprochene Prinzip der freien Religionsübung andersgläubiger Monotheisten zurück.

Die duldsame Gesinnung im alten Islam hatte ja ihre Autorität in dem Koranwort (2 v. 257) „Es gibt keine Nötigung im Glauben“[2], auf das man sich in einzelnen Fällen noch in späteren Zeiten berief, um von der Apostasie zwangsweise zum Islam übergetretener Leute die strengen strafrechtlichen Folgen abzuwenden, die sonst den Abfall vom Glauben treffen[3].

Die Nachrichten über die ersten Jahrzehnte des Islams liefern manches Beispiel der religiösen Toleranz der ersten Chalifen gegen Bekenner der alten Religionen. Sehr belehrend sind zumeist die Instruktionen, die den Anführern der in den Eroberungskrieg ziehenden Scharen mitgegeben werden. Als Muster konnte der Vertrag dienen, den der Prophet mit den Christen von Nedschrān schließt und der die Schonung der christlichen Institutionen verbürgt[4], sowie die Instruktion, die er dem nach Jemen ziehenden Muʿāḏ b. Dschebel für sein Verhalten gibt: „Kein Jude möge in seinem Judentum gestört werden"[5]. Auf dieser Höhe bewegen sich auch die Friedenschlüsse, die den unterworfenen Christen des immer mehr und mehr für den Islam abbröckelnden byzantinischen Reiches gewährt wurden[6]. Gegen Entrichtung einer Toleranzsteuer (dschizja) können sie ungestört ihre Religion üben — freilich werden der öffentlichen Schaustellung der religiösen Zeremonien manche Schranken gesetzt Hingegen darf betont werden, daß eine historische Kritik der Quellen zu dem Resultate gelangt, daß manche schon in diese alten Zeiten hineingetragene Beschränkung[7] erst in späteren, dem Fanatismus günstigeren Zeiten zur Geltung kommt. Dies gilt namentlich von dem Verbote, neue Kirchen zu bauen oder die Schäden der alten zu renovieren. Erst die einseitige Beschränktheit ʿOmars II. scheint die Durchführung einer solchen Maßregel ernst genommen zu haben, deren sich dann auch Herrscher von der Sinnesart des ʿAbbāsiden Mutawakkil gern annehmen. Und daß solche finstere Herrscher Gelegenheit fanden, gegen Tempel Andersgläubiger vorzugehen, die seit der Unterwerfung erbaut wurden, ist ja an sich ein Beweis dafür, daß der Errichtung solcher Gotteshäuser vorher kein Hindernis im Wege stand.

Wie man in bezug auf die Ausübung der Religion das Prinzip der Duldung walten ließ, so sollte auch in bezug auf die bürgerliche und ökonomische Behandlung der Andersgläubigen Schonung und Milde zum Gesetz erhoben werden. Die Bedrückung der unter islamischem Schutze stehenden Nichtmuslimen (ahl al-ḏimma) wurde von den Gläubigen als sündhafte Ausschreitung beurteilt[8]. Als der Statthalter der Libanonprovinz einmal sehr streng gegen die Bevölkerung verfuhr, die gegen die vom Steuereinheber ausgeübte Bedrückung revoltiert hatte, konnte ihm mit Berufung auf

die Lehre des Propheten die Mahnung zugehen: „Wer einen Schutzbefohlenen unterdrückt und ihm zu schwere Lasten auferlegt, als dessen Ankläger werde ich selbst am Tage des Gerichtes auftreten“ [9]. Noch in neuerer Zeit wurde in der Nähe von Bostra die Stelle des „Hauses des Juden“ gezeigt, von dem Porter in seinem Buche »Five years in Damascus« die Legende erzählt, daß an jener Stelle eine Moschee gestanden hat, die ʿOmar niederreißen ließ, weil sein Statthalter das Haus eines Juden gewaltsam sich aneignete, um an dessen Stelle diese Moschee zu erbauen [10].

3. Während nun die Ausbildung der Rechtsanschauungen über das Verhältnis des erobernden Islams zu den unterworfenen Völkerschaften zu allernächst im Vordergrund der Festsetzung der neuen Ordnungen stand, war andererseits auch das innere religiöse und rechtliche Leben in allen seinen Verzweigungen zu regeln. Den noch vor definitiver Festlegung der religiösen Bräuche nach den weitesten Gebieten zerstreuten Kriegern, die in den entferntesten Gegenden als Religionsgenossenschaft zusammengehörten, mußte ja eine feste Norm gegeben werden für die Übung ihrer rituellen Pflichten und aller dabei auftauchenden Modalitäten; es mußten ihnen — und dies war bedeutend schwieriger — feste Regeln gegeben werden für juristische Verhältnisse, die zum größten Teil den aus Arabien ausziehenden Eroberern bisher völlig unbekannt waren. Man hatte sich in Syrien, Ägypten und Persien mit alten Landesgewohnheiten, die auf alte Kulturen gegründet waren, auseinanderzusetzen und zum Teil den Konflikt zwischen ererbten und eben erst neuerworbenen Rechten auszugleichen. Es mußte, mit einem Wort, das gesetzliche Leben im Islam, sowohl nach seiner religiösen als auch nach seiner bürgerlichen Seite, einer Regelung unterworfen werden. Denn sehr wenig zureichend war die Richtschnur, die hierfür der Koran selbst gab, dessen gesetzliche Bestimmungen ja nicht für die erst durch die Eroberungen herbeigeführten unerwarteten Verhältnisse sorgen konnten und der mit seiner auf die primitiven Verhältnisse Arabiens beschränkten gelegentlichen Vorsorge den neuen Verhältnissen gar nicht gewachsen war.

Den weltlich gerichteten Behörden, die namentlich während der Blütezeit der Omajjadenherrschaft den äußeren

Glanz des neuen Reiches erhöhten, bereiteten solche Bedürfnisse nicht gar zu viele Sorge. Wenn sie auch dem religiösen Wesen im Islam nicht abgewandt waren, waren sie doch mehr als um die religionsgesetzliche Organisation um die politische Erstarkung bekümmert, um das Festhalten des mit dem Schwert Erworbenen, im Sinne des Vorrechtes der arabischen Rasse. Über die gesetzlichen Anforderungen des Tages halfen sie sich mit gewohnheitsrechtlichen Mitteln durch, und in strittigen Fällen wird wohl die Klugheit, ich fürchte, auch die Willkür der Rechtsprechenden ausgereicht haben. Dazu nahmen sie es nicht in allem genau mit jenen Regeln, die schon in der Zeit der ersten frommen Chalifen festgelegt waren.

Dies konnte nicht jenen frommen Leuten genügen, die das neue Leben im Sinne eines gottgewollten, mit den Absichten des Propheten im Einklang stehenden religiösen Rechtes einzurichten strebten. Es sollte in allen Dingen, sowohl den religiösen als auch den bürgerlichen, der Wille des Propheten erforscht und als Richtschnur der Praxis beachtet werden. Die beste Quelle für die Kenntnis desselben waren die „Genossen“, d. h. jener Kreis von Leuten, die in Gesellschaft des Propheten gelebt hatten, ihn handeln sahen und urteilen hörten. Solange man also irgend einen „Genossen“ in der Nähe hatte, konnte man aus seiner Mitteilung die Forderungen des frommen Usus und die Einzelheiten des göttlichen Gesetzes erschließen. Nach dem Hingange dieser ersten Generation mußte man sich mit Mitteilungen begnügen, die Glieder der folgenden Generation, die mit jenen verkehrt hatten, über die jeweils obschwebenden Fragen von ihnen erhielten, und so fort von Generation auf Generation bis in die spätesten Zeiten. Man hielt eine Art des Handelns und Urteilens für korrekt, wenn sie sich durch eine Kettenfolge fester Überlieferung als in letzter Instanz von einem Genossen herrührend legitimieren konnte, der als Augen- und Ohrenzeuge sie als dem Willen des Propheten entsprechend kundgetan hatte. Durch solche Überlieferung wurden die auf ihre Autorität hin festgestellten Gepflogenheiten des Ritus und des Gesetzes als unter den Augen des Propheten geübter und gebilligter Brauch der maßgebenden Stifter und ersten Bekenner des Islams geheiligt[1]. Dies ist *Sunna*, heilige

Gewohnheit. Die Form, in der sie konstatiert wurde, ist *Ḥadīth*, Überlieferung. Es sind dies nicht identische Begriffe. Dies letztere, das Ḥadīth, ist das Dokument der Sunna. Es bekundet durch eine Reihe glaubwürdiger Referenten, welche die betreffende Mitteilung von Generation auf Generation fortpflanzen, was man im Kreise der Genossen, gestützt auf die Billigung des Propheten, in Religion und Gesetz für das allein Richtige hielt, und was sich in diesem Sinne als die Richtschnur der Praxis bewährte.

Man ersieht hieraus, daß sich auch im Islam die Theorie von einer außerkoranischen heiligen Gesetzgebung ausformen konnte, von einem geschriebenen und einem mündlich überlieferten Gesetz, wie bei den Juden [2].

Da die Sunna der Inbegriff der Gewohnheiten und Auffassungen der ältesten Islamgemeinde ist [3], gilt sie als die maßgebendste Interpretation des mangelhaften Koranwortes, das erst durch sie lebendig und tätig wird. Für die Bewertung der Sunna ist von vorbildlicher Bedeutung ein dem ʿAlī zugeschriebenes Wort, das er dem ʿAbdallāh ibn ʿAbbās als Instruktion auf den Weg gibt, als er ihn zur Verhandlung mit den Aufständischen entsandte: „Bekämpfe sie nicht mit dem Koran, denn dieser verträgt verschiedene Erklärung und ist vieldeutig (ḥammāl ḏū wudschūh); bekämpfe sie mit der Sunna; daraus gibt es für sie kein Entrinnen“ [4]. Es kann nicht die Rede davon sein, daß dies ein authentischer Spruch ʿAlīs sei; aber er stammt jedenfalls aus alter Zeit und reflektiert die Sinnesart des alten Islams.

Wir wollen nicht vollends ausschließen, daß in den Ḥadīth-Mitteilungen, die uns in den Überlieferungen späterer Generationen vorliegen, hin und wieder ein Körnchen alten Gutes, wenn auch nicht direkt aus dem Munde des Propheten, aber doch aus der ältesten Generation der Islamautoritäten erhalten ist. Aber andererseits kann man leicht einsehen, daß — im Maße der räumlichen und zeitlichen Entfernung von der Quelle — immer mehr und mehr die Gefahr vorhanden war, daß man für Doktrinen, ob sie nun bloß theoretischen Wert hatten oder berufen waren, in praktische Übungen umgesetzt zu werden, in äußerlich völlig korrekter Ḥadīth-Form Beglaubigungen ersinnen konnte, die bis zu den höchsten Autoritäten, denen des Propheten und seiner Genossen, zurückgeleitet werden.

Es stellte sich nun bald die Tatsache heraus, daß jede Meinung, jede Partei, jeder Vertreter irgend einer Doktrin seiner These diese Form gab, und daß demzufolge die widersprechendsten Lehren das Gewand dieser Dokumentierung tragen. Es gibt weder auf dem Gebiete des Ritus oder der Glaubenslehre noch dem der juristischen Verhältnisse oder gar der politischen Parteistreitigkeiten eine Schul- oder Parteilehre, die nicht ein Ḥadīth oder eine ganze Familie von Ḥadīthen zu ihren eigenen Gunsten anführen konnte, die äußerlich den Schein korrekter Überlieferung aufwiesen.

Dies konnte den Muhammedanern selbst nicht verborgen bleiben, und ihre Theologen setzten eine ungemein interessante wissenschaftliche Disziplin, die der Ḥadīth-Kritik, in Bewegung, um, wenn die Widersprüche harmonistisch nicht auszugleichen waren, die echten von den apokryphen Traditionen zu sondern.

Es ist leicht begreiflich, daß die Gesichtspunkte ihrer Kritik nicht die der unsrigen sind, und daß die letztere auch dort ein großes Wirkungsfeld findet, wo die islamische Kritik wähnt, unzweifelhaft echtem Traditionsgute gegenüberzustehen. Die abschließende Wirkung dieser kritischen Tätigkeit war die im VII. Jahrhundert d. H. zur kanonischen Regel erhobene Anerkennung von sechs Werken, in denen einige Theologen des III. Jahrhunderts, aus einem fast unabsehbaren Wuste von traditionellem Material, die ihnen als glaubwürdig erscheinenden Ḥadīthe gesammelt hatten, ihre Erhebung zum Range von entscheidenden Quellen dessen, was als Sunna des Propheten betrachtet werden soll. Unter diesen sechs Ḥadīth-Sammlungen sind in erster Reihe die beiden Gesunden (so werden sie wegen der in ihnen enthaltenen formell unanfechtbaren Mitteilungen genannt) des *Buchārī* (st. 256/870) und *Muslim* (st. 261/875) die angesehensten Quellen der prophetischen Sunna; ihnen wurden als autoritative Quellen noch die Sammlungen der *Abū Dāwūd* (st. 275/888), *al Nasā'ī* (st. 303/915), *al Tirmiḏī* (st. 279/892), *Ibn Mādscha* (st. 273/886), diese zu allerletzt, nach einigem Widerstande dagegen, angeschlossen. Schon früher hatte *Mālik b. Anas* den Usus von Medina, der Heimat aller Sunna, kodifiziert; doch ihn hatten nicht Gesichtspunkte des Ḥadīth-Sammelns geleitet.

So ist denn neben dem Koran eine neue Schicht von geschriebenen Quellen der Religion erstanden, denen in der Wissenschaft und im Leben des Islams die höchste Bedeutung zukommt.

4. Aus dem Gesichtspunkte der religionsgeschichtlichen Entwicklung, die uns hier beschäftigt, kann uns jedoch das Ḥadīth nicht so sehr in seiner literarisch abgeschlossenen Gestaltung als in seinem Werdegang interessieren. Auch die Fragen der Echtheit und Altertümlichkeit treten in den Hintergrund neben der Erkenntnis der Erscheinung, daß sich im Ḥadīth die Bestrebungen der islamischen Gemeinde in treuer Unmittelbarkeit spiegeln, und daß wir in ihm unschätzbare Dokumente besitzen für die über den Koran hinausgehende Gestaltung der religiösen Ziele.

Denn nicht nur Gesetz und Brauch, Glaubenslehre und politische Doktrin haben sich in Ḥadīth-Form gehüllt, sondern alles im Islam aus eigener Kraft herausgearbeitete sowie von der Fremde her angeeignete Gut hat sich in diese Form gekleidet. In derselben wurde das Fremde, das Erborgte bis zur Unkenntlichkeit seines Ursprunges für den Islam assimiliert. Sätze aus dem Alten und Neuen Testament, rabbinische Sprüche und solche aus apokryphen Evangelien, ja sogar Lehren der griechischen Philosophen, Sprüche persischer und indischer Weisheit haben sich in dieser Verkleidung als Sprüche des Propheten im Islam Raum geschaffen; auch das Vaterunser fehlt nicht in wohlbeglaubigter Ḥadīth-Form. In dieser haben fernerstehende Eindringlinge auf direktem oder indirektem Wege Bürgerrecht im Islam erlangt. Ein interessantes Beispiel bietet das der Weltliteratur angehörende[1] Gleichnis von dem Lahmen, der auf dem Rücken eines Blinden die Früchte eines Baumes stiehlt, und die Anwendung dieses Gleichnisses auf die gemeinsame Verantwortlichkeit von Körper und Seele. Es erscheint im Islam als Ḥadīth mit genauer Überlieferungskette Abū Bekr b. ʿAjjāsch > Abū Saʿīd al-Baḳḳāl > ʿIkrima > ibn ʿAbbās[2]. Dies Gleichnis und seine Anwendung war auch den Rabbinen bekannt; es wird im Talmud in den Mund des Rabbi Jehūdā ha-nāsī gelegt, um die Bedenken des Kaisers Marcus Aurelius zu beschwichtigen[3]. Es könnte also auch von dieser Seite aus in den Kreis des Islams gedrungen sein. In dieser Weise

ist ein ganzer Schatz von religiösen Legenden eingedrungen, so daß wir im Hinblick auf die hier aufgezählten Elemente innerhalb des Traditionsmaterials, ebenso wie in der jüdischen Religionsliteratur, auch in der des Islams halächische und agädische Bestandteile unterscheiden können.

Der Eklektizismus, der an der Wiege des Islams stand, entfaltet sich erst jetzt zu reicher Ergiebigkeit. Es ist eins der anziehendsten Probleme für Forscher, die diesem Teile der religiösen Literatur ihre Aufmerksamkeit widmen, an diesen bunten Materialien die weitverzweigten Quellen nachzuweisen, aus denen sie geschöpft, die Bestrebungen zu enthüllen, deren Dokumente sie sind.

So hat das Ḥadīth den Rahmen gebildet für die älteste Entwicklung der religiösen und ethischen Gedanken des Islams. In ihm sind die auf die Moral des Korans gegründeten weiteren Entfaltungen zum Ausdruck gelangt. Und es ist auch das Organ für jene zarteren Regungen des ethischen Sinnes, für welche die bewegte Zeit des entstehenden, immer kämpfenden Islams noch nicht gestimmt war. Im Ḥadīth sind jene Definitionen höherer, mit dem bloßen Formelwesen nicht befriedigter Frömmigkeit niedergelegt, von deren Bekundung wir bereits Beispiele sehen konnten (S. 19). Es werden mit Vorliebe die Saiten der Barmherzigkeit gerührt, sowohl der Barmherzigkeit Gottes als der der Menschen. „Gott hat hundert Teile der Barmherzigkeit erschaffen; davon hat er neunundneunzig für sich behalten und einen Teil der Welt überlassen; aus diesem einen Teile fließt alle Milde, die durch die Kreatur betätigt wird“ [4]. „Wenn ihr auf meine Barmherzigkeit hofft — sagt Gott —, so seid barmherzig gegen meine Geschöpfe.“ „Wer sich der Witwe und der Waisen annimmt, ist dem gleichgeachtet, der im Religionskriege sein Leben dem Wege Gottes weiht; oder jenem, der den Tag fastend und die Nacht betend zubringt“ [5]. „Wer das Haupt einer Waise streichelt, erhält für jedes Haar, das seine Hand berührt, ein Licht am Tage der Auferstehung.“ „Jede Sache hat einen Schlüssel; der Schlüssel des Paradieses ist die Liebe der Kleinen und Armen.“ Und im Ḥadīth finden wir in diesem Sinne an einzelne Genossen des Propheten gerichtete Belehrungen, in denen Muhammed die Pflege der ethischen und humanen Tugenden als den wahren Kern der Religion

empfiehlt. Keine dieser zahlreichen Belehrungen scheint mir der Mitteilung würdiger als die des Abū Ḏarr, eines ehemals wüsten Gesellen vom Stamme der Ghifār, der sich zum Islam bekehrte und in den Zeiten der ersten Revolutionen eine der markantesten Gestalten der Partei der Frommen war. Er erzählt: „Mein Freund (der Prophet) hat mir eine siebenfache Ermahnung zuteil werden lassen: 1. Liebe die Armen und sei ihnen nahe; 2. Blicke stets auf jene, die unter dir sind, und schaue nicht auf jene, die über dir sind; 3. Nie erbitte etwas von jemandem; 4. Halte die Treue gegen deine Verwandten, selbst wenn sie dich ärgern sollten; 5. Sprich stets die Wahrheit, und wenn sie auch bitter wäre; 6. Lasse dich in Gottes Wegen nicht abschrecken durch die Schmähung des Schmähenden; 7. Rufe je öfters: ‚Es gibt keine Macht noch Kraft als durch Allāh', denn dies ist aus dem Schatze, der unter dem Throne Gottes geborgen ist“ [6].

Der Ernst des religiösen Formalismus selbst wird durch Forderungen erhöht, die hier zu allererst im Ḥadīth gestellt werden. Der Wert der Werke wird (wie wir bereits früher S. 17 erwähnt haben) nach der Gesinnung abgeschätzt, die ihre Übung veranlaßt hat. Dies ist einer der obersten Grundsätze des religiösen Lebens im Islam; die ihm zugeeignete Wichtigkeit kann auch daraus gefolgert werden, daß man einen ihn lehrenden Spruch als Torinschrift über einen der Haupteingänge der Moschee al-Azhar in Kairo, des vielbesuchten Zentrums theologischer Wissenschaft im Islam, angebracht hat, um den Eintretenden, die an dieser Stätte ob nun der Wissenschaft oder der Andacht obliegen, als Mahnung zu dienen: „Die Taten werden nach den Intentionen beurteilt, und jedem Manne wird angerechnet nach Maßgabe seiner Intention.“ Dies ist ein Satz aus dem Ḥadīth, der sich zum leitenden Gedanken alles religiösen Tuns im Islam emporgeschwungen hat. „Gott spricht: Begegnet mir mit euren Absichten, nicht mit euren Taten“ [7], zwar ein später Ḥadīthspruch, der jedoch aus der Überzeugung der Bekenner emporgewachsen ist und ihre religiöse Wertbestimmung charakterisiert. Auch die moralische Wirkung des dogmatischen Lehrinhaltes wird durch die Entwicklung im Ḥadīth erhöht. Ich möchte dafür nur ein Beispiel anführen, das für die Abschätzung des religiösen

Gedankens im Islam von der größten Wichtigkeit ist. Im Sinne des koranischen Monotheismus ist *schirk* „Zugesellung“ die größte Sünde, für die Gott keine Vergebung hat (31 v. 12, 4 v. 116). Die Entwicklung dieses frühesten dogmatischen Begriffes, wie sie im Ḥadīth gegeben ist, hat nun nicht nur die äußere Trübung des Glaubens an die Gotteseinheit als *schirk* gebrandmarkt, sondern auch jede Art der Gottesverehrung, die nicht Selbstzweck ist. Auch eine Reihe von moralischen Defekten hat man dem Kreise dieser Sünde einverleibt. Heuchlerische Religionsübung, die geschieht, um den Beifall oder die Bewunderung der Menschen zu gewinnen, gehört zum *schirk*, denn es wird darin dem Gedanken an Gott die Rücksicht auf die Menschen zugesellt[8]. Hypokrisie vereinige sich nicht mit wahrem Monotheismus. Auch Hochmütigkeit ist eine Art des schirk. Auf diesem Grunde hat die Ethik des Islams die Kategorie des „kleinen“ (sch. aṣghar) oder „verborgenen — d. h. im tiefen Grunde der Seele liegenden — *schirk*“ (sch. chafī) aufstellen können.

Auch die Ziele des religiösen Lebens werden höher gestellt, als sie es im primitiven Islam waren. Wir hören hier Stimmen, die in den später zur Entwicklung gelangenden Mystizismus sich harmonisch einfügen konnten. Nicht in einem etwa als apokryph betrachteten und nicht allgemein anerkannten, sondern in einem von den besten Autoritäten gebilligten und in das Kompendium der 42 wichtigsten Sprüche aufgenommenen Ḥadīthsatze können wir folgende Offenbarung Gottes an Muhammed hören: „Mein Diener kommt mir stets näher durch freiwillige fromme Werke, bis daß ich ihn liebe; und wenn ich ihn liebe, bin ich sein Auge, sein Ohr, seine Zunge, sein Fuß, seine Hand; durch mich sieht er, durch mich hört er, durch mich spricht er, durch mich wandelt er und fühlt er“[9].

Sowohl die in traditionelle Form gefaßten gesetzlichen Bestimmungen als auch die dem Gebiete der Ethik und der Erbauung angehörenden Sprüche und Lehren haben die Kreise, in denen sie entstanden sind, unter die Autorität des Propheten gestellt, indem sie sich mittels wohlgefügter Traditionsketten in ununterbrochenen Kontakt mit dem „Genossen“ setzten, der diese Sprüche und Regeln vom Propheten gehört hat oder gewisse Bräuche von ihm

hat üben sehen. Selbst islamische Kritiker mußten nicht gar zu viel Scharfsinn aufwenden, um aus den solchen Mitteilungen innewohnenden Anachronismen[10] und sonstigen bedenklichen Umständen, aus den durch Vergleichung der verschiedenen Mitteilungen sich ergebenden Widersprüchen Verdacht gegen die Echtheit eines großen Teiles dieser Materialien zu schöpfen. Zudem werden ja mit Namen genannt jene Männer, die, im Interesse einer gewissen Tendenz, die dieselbe fördernden Ḥadīthe erdichteten und unter die Leute brachten. Und gar mancher fromme Mann beichtete vor seinem Lebensende treulich, welche große Beiträge ihm die Ḥadīth-Fiktion verdankt. Darin sah man kaum etwas Unehrenhaftes, wenn die Fiktionen der guten Sache dienten. Ein sonst ganz ehrenhafter Mann konnte als verdächtiger Traditionarier gestempelt sein, ohne daß dies seiner bürgerlichen Ehre und selbst seiner religiösen Reputation Abbruch tat. Wenn man auch auf der einen Seite im Namen des Propheten den Höllenpfuhl für jene in Bereitschaft sein lies, die ihm in lügenhafter Weise Sprüche zuschrieben, die er selbst nicht ausgesprochen hatte, so half man sich andererseits mit rechtfertigenden Sentenzen, durch die der Prophet solche Fiktionen im Vorhinein als sein geistiges Eigentum anerkannt haben soll: „Nach meinem Hingang werden die mir zugeeigneten Aussprüche sich vermehren, ebenso wie man auch den früheren Propheten in großer Anzahl Aussprüche zugeschrieben hat (die in Wahrheit nicht von ihnen stammen). Was man nun auch als meinen Spruch mitteilt, das müßt ihr mit dem Gottesbuche vergleichen; was mit diesem im Einklang ist, das ist von mir, ob ich es nun wirklich selbst gesagt habe oder nicht.“ Ferner: „Was an guter Rede gesagt wird, das habe ich selbst gesagt.“

Die Traditionserdichter spielen, wie Sie sehen, mit offenen Karten. „Muhammed hat es gesagt“ bedeutet hier nur so viel: „es ist richtig, in religiöser Beziehung untadelhaft, ja sogar wünschenswert, und der Prophet selbst würde es mit seinem Beifall billigen“. Man wird an den talmudischen Ausspruch erinnert (R. Josua b. Lēwī), daß alles, was bis in die spätesten Zeiten je ein scharfsinniger Schüler lehren werde, gleichsam dem Mose selbst am Sinai mitgeteilt worden ist[11].

5. Allenthalben hat man der pia fraus der Traditionserdichter Nachsicht entgegengebracht, wenn es sich um ethische und erbauliche Ḥadīthe handelte. Ein viel ernsteres Gesicht machten aber strengere Theologen, wenn rituelle Bräuche oder gesetzliche Urteile auf solches Ḥadīth gegründet werden sollten. Und dies um so mehr, als ja die Wünsche der Vertreter verschiedener Ansichten verschiedene, einander widersprechende Ḥadīthe auf den Plan stellten. Dies sollte doch nicht ausschließlich der Grund sein, auf dem sich die Bestimmungen des religiösen Ritus und Brauchs, des Gesetzes und Rechtes aufbaute.

Dies Bedenken hat sehr viel dazu beigetragen, eine schon vom Beginne der Ausbildung des Rechtes herrschende Richtung hervorzurufen, deren Vertreter, neben Benutzung von ihnen als unbedenklich anerkannten Traditionsgutes, in der Erschließung der religiösen Normen deduktive Hilfsmittel benutzten, die neu auftauchenden Verhältnisse am besten durch Anwendung von Analogien, Schlußfolgerungen, ja sogar nach subjektivem Ermessen regeln zu können glaubten. Das Ḥadīth wurde nicht verworfen, wo man glaubte, mit demselben auf sicherem Boden zu wandeln; aber neben ihm wurde die freie spekulative Arbeit als berechtigte Methode der Gesetzfolgerung zugelassen, ja sogar gefordert.

Es kann nicht auffallend sein, daß auf die Ausbildung dieser juristischen Methode und die Einzelheiten ihrer Anwendung auch fremde Kultureinflüsse gewirkt haben. Auch die islamische Gesetzkunde trägt z. B. sowohl in ihrer Methodologie als auch in ihren Einzelbestimmungen unleugbare Spuren des Einflusses des römischen Rechtes.

Diese gesetzwissenschaftliche Tätigkeit, die ihre Blütezeit bereits im II. Jahrhundert d. H. erreichte, hat der geistigen Kultur des Islams ein neues Element zugeführt: die Wissenschaft des *Fiḳh*, des religiösen Gesetzes, das in seiner kasuistischen Entartung für die Richtung des religiösen Lebens und der religiösen Wissenschaft bald verhängnisvoll werden sollte. Für seine Ausbildung war die politische Wandlung von großer Bedeutung, die den öffentlichen Geist des Islams in neue Bahnen lenkte: der Sturz der omajjadischen Dynastie und das Emporkommen der ʿAbbāsiden.

Ich habe in früheren Abhandlungen Gelegenheit gehabt, die treibenden Kräfte zu erörtern, die in den Regierungstaten dieser beiden Dynastien walteten, und auf die Einwirkungen hinzuweisen, die, ganz abgesehen von den dynastischen Gesichtspunkten, jene theokratische Wandlung hervorgerufen haben, die der ʿabbāsidischen Epoche, im Gegensatz zu ihrer Vorgängerin, ihren bestimmten Charakter verleiht. Nur ganz kurz möchte ich auch bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, daß der Umsturz, der die ʿAbbāsiden auf den Chalifensitz brachte, nicht nur eine politische Revolution, einen dynastischen Wechsel, sondern zugleich auch eine tiefgehende Umwälzung in religiöser Beziehung bedeutet. An Stelle der von den pietistischen Kreisen unter der Anklage der Weltlichkeit verurteilten Regierung der Omajjaden, die in ihrer Residenz Damaskus und ihren Wüstenschlössern die Traditionen und Ideale des alten Arabertums gepflegt hatten, tritt nun ein theokratisches Regiment mit kirchenpolitischen Gesichtspunkten. So wie die ʿAbbāsiden ihr Recht auf die Herrschaft darauf gründen, daß sie Abkömmlinge der Prophetenfamilie sind, so geben sie auch vor, auf den Trümmern einer von den Frommen als gottlos verschrieenen Regierung ein der Sunna des Propheten, den Anforderungen der göttlichen Religion entsprechendes Regiment zu begründen[1]. Sie sind eifrig bestrebt, diesen Schein aufrechtzuerhalten und zu pflegen; denn darauf sind ihre Ansprüche gegründet. In diesem Sinne wollen sie nicht bloß Könige sein, sondern in erster Reihe als Kirchenfürsten gelten, ihr Chalifat als Kirchenstaat auffassen, in dessen Regierung, im Gegensatz zu den Gesichtspunkten der Omajjaden, das göttliche Gesetz die alleinige Richtschnur sei. Im Gegensatz zu den Omajjaden versuchen sie, durch die Ausspielung der legitimen Familie an die Herrschaft gelangt, den Ansprüchen derselben scheinbar gerecht zu werden, und sie überströmen von Salbung in der Herstellung der Heiligkeit der prophetischen Erinnerungen. Ihr Insignium ist ja ein angeblicher Prophetenmantel. Sie führen in ostentativer Weise immer eine fromme Sprache. Damit wollen sie ihren Gegensatz gegen ihre Vorgänger zur Schau stellen. Die Omajjaden hatten das hypokritische Geflunker gemieden. Wenn sie auch, wie wir noch darauf zurückkommen werden, von

islamisch gläubigem Bewußtsein durchdrungen waren, trieben sie keine Heuchelei mit der Hervorkehrung der religiösen Seite ihres Amtes. Unter den Herrschern dieser Dynastie war es allein ʿOmar II., ein in Medina in Gesellschaft frommer Leute geschulter Prinz, dessen Blindheit für die Anforderungen der Politik den Sturz seines Hauses vorbereiten half, aus dessen Munde wir die Negation der auf die Erfüllung der weltlichen Staatsbedürfnisse gegründeten Regierung vernehmen können. Man hält ihn z. B. für fähig, seinen Statthalter in Emesa, der ihm berichtet, daß die Stadt verwüstet sei und eines gewissen Kostenaufwandes für ihre Herstellung bedürfe, die Weisung zu geben: „Befestige sie durch Gerechtigkeit und reinige ihre Straßen von der Ungerechtigkeit"[2]. Dies ist nicht omajjadisch gesprochen. Unter den ʿAbbäsiden, die zwar noch in gesteigertem Maße sich mit allem Prunk und äußeren Glanz der persischen Sasanidenkönige umgeben, ist die fromme Phrase an der Tagesordnung. Das persische Regierungsideal von der Verschwisterung der Religion und Regierung[3] ist das sichtbare Programm der ʿabbäsidischen Herrschaft. Die Religion ist nun nicht bloß Staatsinteresse, sondern sie ist die zentrale Staatsangelegenheit.

Man kann sich leicht vorstellen, welchen Aufschwung nun das Ansehen der Theologen am Hofe und im Staate nahm. Da Staat, Gesetz und Recht in religiösem Sinne geordnet und aufgebaut werden sollten, mußte man die Leute bevorzugen, die die Sunna und ihre Wissenschaft pflegten oder das göttliche Gesetz nach wissenschaftlichen Methoden erschlossen. Mit dem Emporkommen der neuen Dynastie war also die Zeit gekommen, in der aus vorangegangenen spärlichen und bescheidenen Anfängen die gesetzliche Entwicklung des Islams erblühte.

Es war nun nicht mehr bloß ein Werk theoretischer Pietät, auf die Ḥadīthe des Propheten zu achten, dieselben aufzustöbern und zu überliefern, sondern eine Angelegenheit von hervorragend praktischer Bedeutung. Da nun nicht bloß die Regeln des rituellen Lebens, sondern auch das Staatswesen auf die Basis des religiösen Rechtes gestellt werden, da ferner die Rechtsprechung in allen Verhältnissen des Verkehrs, ja sogar die einfachsten bürgerlichen Ordnungen den Anforderungen des göttlichen Gesetzes

entsprechen sollten, so mußte dieses auch auf das pünktlichste und genaueste erschlossen werden. Es war die Zeit der Gesetzentwicklung und -feststellung gekommen, die Zeit des *Fiḳh* und die der Gesetzesgelehrten, der *Fuḳahā*. Der große Mann ist der Ḳāḍi.

Nicht nur in Medina, dem eigentlichen Geburtsorte des Islams und der Heimstätte der Sunna, wo eine dem weltlichen Regiment widerstrebende Frömmigkeit auch bisher den Geist religiöser Gesetzlichkeit gepflegt hatte: mehr noch in den neuen Zentren des Reiches, in Mesopotamien, und, von hier ausstrahlend, in den entferntesten Teilen des Staates, in Ost und West, entfaltet sich nunmehr im Schatten des theokratischen Chalifates das Studium der Gesetzwissenschaft. Man trägt die Ḥadīthe hin und her, folgert aus gegebenem Material neue Thesen und Bestimmungen. Die Resultate sind nicht immer in Übereinstimmung miteinander; auch in den Gesichtspunkten und Methoden bilden sich Unterschiede heraus. Die einen geben dem Ḥadīth das erste Wort. Aber die widersprechenden Ḥadīthe geben verschiedene Antworten auf dieselbe Frage. Da hieß es, sich für das Übergewicht des einen oder des anderen entscheiden. Die anderen lassen sich — im Hinblick auf die Verdächtigkeit der Ḥadīthbeweise — durch Positives nicht viel genieren; sie möchten Freiheit in ihren Folgerungen. Auch fest eingewurzelte lokale Bräuche und Rechtsgewohnheiten konnten nicht einfach aus der Welt geschafft werden. Die Abstufungen zwischen diesen einander entgegenstrebenden Tendenzen ergaben Lehrparteien und Schulen, die zumeist in den Einzelheiten der Bestimmungen, aber auch in methodischen Fragen voneinander abwichen. Man nennt sie *maḏāhib* (sing. *maḏhab*), d. i. Richtungen oder Riten, durchaus nicht Sekten.

Von allem Anfang hegen die Vertreter dieser voneinander abweichenden Observanzen die unverbrüchliche Überzeugung, daß sie, auf demselben Grunde stehend, einander gleichberechtigt derselben Sache dienen. In diesem Sinne begegnen sie einander mit gebührender Wertschätzung[4]. Nur selten fällt ein härteres Urteil zwischen übereifrigen Jüngern der voneinander abweichenden Schulrichtungen. Erst mit dem Überhandnehmen der dünkelhaften Selbstherrlichkeit der Fuḳahā kommen Zeichen der

fanatischen Madbab-Gesinnung vor; ernste Theologen haben solche Einseitigkeit stets verurteilt[5]. Hingegen hat die gegenseitige Duldsamkeit die auf den Propheten zurückgeführte Ḥadîth-Formel geprägt: „Die Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist (ein Zeichen göttlicher) Barmherzigkeit." Wir besitzen Anzeichen dafür, daß dieser Grundsatz eine Ausgleichung darstellt gegenüber den Angriffen, denen eben die Vielgestaltigkeit und Unentschiedenheit der gesetzlichen Praxis im Islam von Seiten innerer und äußerer Widersacher ausgesetzt war[6].

So ist nun bis zum heutigen Tage die Anschauung vorherrschend geblieben, daß die voneinander abweichenden Gepflogenheiten der verschiedenen gesetzlichen Richtungen in gleichem Sinne als orthodox anerkannt werden müssen, sofern sie sich auf die Lehre und Übung von Gewährsmännern berufen können, die der Konsens der Gläubigen (davon wird sogleich die Rede sein) als maßgebende Lehrautoritäten (Imame) anerkannt hat. Der Übertritt von einem madhab zum anderen, wie er leicht aus Zweckmäßigkeitsrücksichten erfolgen kann, ruft keine Veränderung des religiösen status hervor und ist auch mit keinerlei Formalität verbunden. Ein Theologe des V. Jahrhunderts d. H. Muhammed b. Chalaf (st. zirka 1135) erhielt den Beinamen Ḥanfasch, weil er nacheinander zu drei der sofort zu nennenden Riten überging. Ursprünglich war er Ḥanbalite, hierauf trat er zur Richtung des Abû Ḥanîfa, aus ihr zu der des Schâfi'î über. In seinem Beinamen sind die Namen der Imame dieser Riten lautlich kontrahiert[7]. In derselben Familie können verschiedene Mitglieder, Vater und Söhne, verschiedenen madâhib zugehören. Noch aus relativ später Zeit finden wir die Notiz, daß ein frommer Mann in Damaskus ein Gebet zu Gott richtet, daß er ihm vier Söhne schenke, damit jeder von ihnen einem anderen der vier madâhib angehören könne. Unsere Quelle fügt hinzu, daß dies Gebet Erhörung fand[8]. Es ist nicht ungewöhnlich, daß von berühmten Theologen der in den Biographien häufig wiederkehrende Zug berichtet wird, daß sie ihre Entscheidungen (fetwâ) gleichzeitig auf Grund zweier äußerlich einander widerstrebender Schulrichtungen erteilten[9]. Man findet darin nicht etwas, was grundsätzlich absurd erscheinen könnte.

Von den verschiedenen Lehrrichtungen mit ihren kleinlichen rituellen und gesetzlichen Abweichungen sind bis auf den heutigen Tag vier übrig geblieben, in die sich das große Gebiet der muhammedanischen Welt teilt. Auf das Überhandnehmen der einen oder anderen Richtung in bestimmten geographischen Provinzen der Islamwelt haben im Anfang zumeist persönliche Umstände Einfluß geübt, namentlich der Import der Lehren einer der divergierenden Richtungen durch Jünger derselben, die in einem bestimmten Gebiete Ansehen erlangten und Schule bilden konnten. Durch solche Einflüsse hat z. B. in einigen Teilen Ägyptens, in Ostafrika sowie im südlichen Arabien und von hier aus im indischen Archipel die Schulrichtung des Imams al-Schāfiʿī (gest. 204/820), in anderen Teilen Ägyptens, im ganzen Nordafrika sowie ehemals in Spanien, endlich auch im deutschen und englischen Westafrika die des großen Imams von Medina, Mālik b. Anas (gest. 179/795) Fuß gefaßt; die türkischen Länder dagegen, sowohl die westlichen als auch die mittelasiatischen, desgleichen die Muhammedaner des indischen Festlandes haben die Richtung des Abū Ḥanīfa (gest. zirka 150/767) erwählt, desselben Imams, der als Begründer und erster Kodifikator der spekulativen Gesetzesschule gilt. Am verhältnismäßig spärlichsten endlich ist heute die Lehrrichtung des Imams Aḥmed b. Ḥanbal (gest. 241/855) verbreitet. Sie stellt den äußersten Flügel des fanatischen Sunnakultus dar und ist ehemals, bis etwa zum XV. Jahrhundert, unter den Bewohnern Mesopotamiens, Syriens und Palästinas stark vertreten gewesen. Mit dem Emporkommen der Osmanen als Vormacht der islamischen Welt wurde innerhalb ihres Herrschaftsgebietes die intolerante ḥanbalitische Richtung immer mehr zurückgedrängt, während der Einfluß des ḥanefitischen Systems entsprechend wuchs[10]. Doch werden wir noch im Laufe dieser Vorlesungen Gelegenheit haben, über eine Renaissance der ḥanbalitischen Richtung im XVIII. Jahrhundert zu sprechen. Die Muhammedaner der den Vereinigten Staaten zugehörenden Philippinen folgen dem schāfiʿitischen Ritus.

6. Hier ist die Stelle, von einem großen Grundsatz zu sprechen, der wie kein anderer für die Gesichtspunkte der gesetzlichen Entwicklung im Islam charakteristisch ist und ein ausgleichendes Element innerhalb der durch die

Sonderentwicklung der Schulen hervorgerufenen Spaltungen bildet.

Inmitten der theoretischen Unsicherheit des Usus ist im Kreise der islamischen Theologen ein Grundsatz zur Geltung gekommen und mit verschiedenartiger Anwendung immerfort in Geltung geblieben, wonach „meine Gemeinde — so läßt man den Propheten sprechen — niemals in einem Irrtume (ḍalāla) übereinstimmen wird“, oder in jüngerer Fassung und gruppenmäßiger Verbindung: „Allah hat euch vor drei Dingen Schutz gewährt (adschārakum): Euer Prophet verflucht euch nicht, so daß ihr vollends zugrunde gehen könntet; niemals werden bei euch die Leute der Lüge über die Leute der Wahrheit siegen; und ihr werdet nie in einer Irrlehre übereinstimmen“[1].

Es ist hierin die Lehre von der Unfehlbarkeit des *consensus ecclesiae*[2] ausgesprochen; im arabischen terminus *idschmāʿ* (Übereinstimmung) ist diese fundamentale Anschauung der islamischen Orthodoxie festgelegt. Wir werden ihrer Anwendung im Verlauf unserer Darstellung noch öfters begegnen. Sie gibt den Schlüssel zum Verständnis der Entwicklungsgeschichte des Islams in ihren staatlichen, dogmatischen und gesetzlichen Beziehungen. Was von der ganzen islamischen Gemeinde als wahr und richtig rezipiert ist, muß als wahr und richtig gelten. Durch das Verlassen des idschmāʿ sagt man sich von der orthodoxen Kirche los. Daß dieser Grundsatz im Islam erst im Verlaufe seiner Entwicklung hervorgetreten ist, zeigt der Umstand, daß man ihn nicht leicht aus dem Koran selbst herleiten konnte. Eine Schulfabel erzählt, daß der große al-Schāfiʿī, der das Prinzip des Konsensus als eines der maßgebenden Kriterien in der Feststellung der gesetzlichen Richtigkeit anerkannte, um eine koranische Stütze dieser Lehre befragt, sich eine Bedenkzeit von drei Tagen erbitten mußte. Nach Ablauf dieser Frist erschien er vor seinen Hörern ganz krank und schwach, mit geschwollenen Händen und Füßen und aufgedunsenem Antlitz — so sehr hatte er sich anstrengen müssen, um den Vers 4 v. 115 als Stütze der Konsensuslehre nachzuweisen: „Wer sich vom Gesandten (Allahs) trennt, nachdem ihm die rechte Leitung klar geworden ist, und einem anderen als dem Wege der Gläubigen folgt, von dem werden wir uns abwenden, so wie er sich

abgewendet hat; wir werden mit ihm die Hölle heizen[3]; ein schlechtes Wanderziel“[4]. Desto mehr Stützen erhielt er in Ḥadīth-Sprüchen, die als Lehren des Propheten galten[5].

Also alles, was vom Gesamtgefühl der Bekenner des Islams gebilligt wird, ist richtig und macht Anspruch auf verpflichtende Anerkennung, und nur in jener ist es richtig, die ihm das Gesamtgefühl, der Konsensus, gegeben hat. Nur die Interpretation und Anwendung des Korantextes und der Sunna sind richtig, die der Konsensus rezipiert hat — in diesem Sinne besitzt dieser die eigentliche *autoritas interpretativa* —; nur jene dogmatischen Formeln sind religionsgemäß, bei welchen sich, oft nach harten Kämpfen, der Konsensus schließlich beruhigt hat; jene Formen des Gottesdienstes und der Gesetzlichkeit, die der Konsensus billigt, sind aller theoretischen Bemänglung entzogen; und nur jene Männer und Schriften gelten als Lehrautoritäten, die das Gesamtgefühl der Gemeinde als solche anerkannt hat und zwar nicht etwa in Synoden und Konzilien, sondern durch eine fast unbewußte vox populi, die in ihrer Kollektivität der Irrung nicht ausgesetzt sei. Wir werden die Anwendung dieses Grundsatzes als Kriterium der Orthodoxie später noch näher kennen lernen und erfahren, daß es nur durch die im Leben des Islams stetig wirkende Herrschaft dieses Grundsatzes erklärlich ist, daß man religiösen Erscheinungen, die aus theoretischem Gesichtspunkte als islamwidrig zu verpönen waren, wegen ihrer allgemeinen Anerkennung die Marke der Orthodoxie aufdrücken konnte. Sie hatten sich im idschmāʿ festgesetzt und mußten demnach ohne Rücksicht auf theologische Bedenken, die ihnen ernstlich entgegenstanden, schließlich gebilligt, zuweilen als verpflichtend anerkannt werden.

Der Umfang dieses idschmāʿ war anfänglich mehr dem Gemeingefühl als der festen theologischen Definition überantwortet. Man hat vergebens versucht, ihn in bezug auf Zeit und Ort zu beschränken und als idschmāʿ zu definieren, was sich als Konsensus der „Genossen“ Muhammeds oder der alten Autoritäten von Medina erweisen ließ. Eine solche Beschränkung konnte für spätere Entwicklungen nicht mehr ausreichen. Aber andererseits konnte auch die völlig freie Überlassung des idschmāʿ an das instinktive Gefühl der Masse einer theologischen Disziplin nicht genügen. Man

hat schließlich die Formel gefunden, das idschmāʿ zu definieren: als die übereinstimmende Lehre und Meinung der in einer bestimmten Zeit anerkannten Religionsgelehrten des Islams. Sie seien die Leute des „Bindens und Lösens", die Männer, die berufen sind, das Gesetz und die Lehren zu deuten und zu erschließen und über die Richtigkeit ihrer Anwendung zu urteilen.

Man wird wohl bemerkt haben, daß für den Islam in diesem Prinzip die fakultativen Keime der freien Bewegung und Entwicklungsfähigkeit enthalten sind. Es bietet ein erwünschtes Korrektiv gegen die Tyrannei des toten Buchstaben und der persönlichen Autorität. Es hat sich, mindestens in der Vergangenheit, als hervorragender Faktor der Anpassungsfähigkeit des Islams bewährt. Was könnte seine konsequente Anwendung für die Zukunft bewirken?

7. Vom Prinzip der Übereinstimmung wollen wir nun wieder auf die innerhalb der gesetzlichen Entwicklung sich kundgebenden Dissense zurückblicken.

Es sind meist recht kleinliche Dinge, in welchen sich die oben erwähnten Riten von einander unterscheiden, und man begreift ganz gut, daß diese Abweichungen keinen Anlaß zur Sektenspaltung geboten haben. Sehr viel formale Verschiedenheit kommt beispielsweise in den Modalitäten des Gebetsritus zur Geltung: ob man bestimmte Formeln laut oder leise sprechen möge; wie hoch man bei Beginn des Gebetes beim einleitenden „Allāhu akbar" (Gott ist groß) die ausgebreiteten Hände im Verhältnis zur Schulter erheben möge; ob man dann während des Gebetes die Hände gerade sinken lassen (Mālik) oder übereinander legen möge, und in diesem Falle, ob oberhalb oder unterhalb der Nabelgegend; auch in einzelnen kleinlichen Formalitäten der Kniebeugungen und Prostrationen gibt es Abweichungen. Interessant sind die Differenzen über die Frage: ob das Gebet als gültig betrachtet werden kann, wenn sich an der Seite des Betenden eine Frau befindet, oder wenn eine solche gar inmitten der Beterreihen Platz nimmt. Hier nimmt gegenüber den übrigen Schulen die des Abū Ḥanīfa entschiedene Stellung in antifeministischem Sinne. Inmitten solcher Minutien hat mir stets eine einzige Differenzfrage imponiert, weil sie in religiöser Beziehung von weittragender Bedeutsamkeit zu sein scheint. Die Ritus-

sprache des Islams ist die arabische. Alle religiösen Formeln werden in der Sprache des Korans gesprochen. Wenn nun irgend jemand der arabischen Sprache nicht mächtig ist; darf er die Fātiḥa (man hat dies Gebet, das den Koran einleitet, „das Vaterunser" des Islams genannt) in seiner Muttersprache hersagen? Nur die Schule des Abū Ḥanīfa, der selber von persischem Ursprung war, ist entschieden in der Zulassung der nicht-arabischen Sprachen in der Verrichtung dieser andächtigen Formel. Die Gegner haben ihn dafür auch der Hinneigung zum Magismus beschuldigt.

Auch in anderen Momenten des rituellen Lebens kommen zuweilen Differenzen zur Geltung, die mit grundsätzlichen Anschauungen in Verbindung stehen. Dahin gehören namentlich die Unterschiede in bezug auf den Fastenersatz und das Fastenbrechen. Während Abū Ḥanīfa gegen unbeabsichtigte Verletzung des Fastengesetzes nachsichtig ist, wird nach Mālik und Ibn Ḥanbal durch die irrtümliche Verletzung des strengen Gesetzes das Fasten des betreffenden Tages ungültig und es wird der im Gesetz vorgeschriebene Ersatz erfordert. Ebensolchen Ersatz fordern sie für die Fastenunterlassung, wenn sie aus Gesundheitsrücksichten unerläßlich war. Ferner: ein Renegat, der wieder bußfertig in den Schoß des Islams zurückkehrt, habe alle während seiner Abtrünnigkeit unterlassenen Fasttage durch komplementäres Fasten an indifferenten Tagen nachzuholen; Abū Ḥanīfa und Schāfi'ī verzichten auf solche arithmetische Betrachtung des Fastengesetzes.

Die Behandlung der Speiseverordnungen in den alten Traditionen gibt in diesem Kapitel der Gesetzlichkeit Gelegenheit zu mancher Differenz. Zu Meinungsverschiedenheit bietet zunächst das subjektive Kriterium Veranlassung, das der Koran für die Zulässigkeit der Tiere zum Speisegenuß aufstellt (al-ṭajjibāt „die Wohlschmeckenden" s. S. 13 unten). Am einschneidendsten ist wohl die Differenz in betreff des Pferdefleisches, das in einigen maḏāhib als erlaubt, in anderen als verboten gilt[1]. Freilich sind diese Meinungsverschiedenheiten in vielen Fällen bloß kasuistischer Natur[2], da sie oft über Tiere handeln, die tatsächlich niemals als Nahrungsmittel dienen[3]. Um auch aus diesem Gebiete mindestens ein Beispiel anzuführen, möchte ich erwähnen,

daß Mālik im Gegensatz zu anderen Schulen den Genuß reißender Tiere für nicht verboten hält. Freilich wird die Differerenz auch für ihn praktisch dadurch ausgeglichen, daß er den Genuß dieser aus der Kategorie des ḥarām (verbotenen) ausgeschiedenen Tiere jedenfalls als makrūh (mißbilligt) brandmarkt. Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß ein großer Teil der Differenzen sich eben um die verschiedenartige Bestimmung des Grades der Billigung oder Mißbilligung, des obligaten oder nur erwünschten Charakters gewisser Handlungen oder Enthaltungen dreht[4].

Jedoch das Leben im Sinne des Gesetzes ist nicht nur durch die rituellen Beziehungen erschöpft. Das religiöse Gesetz des Islams schließt ja auch sämtliche Verzweigungen des Rechtslebens ein, Zivil-, Kriminal- und Staatsrecht. Kein einziges Kapitel des Kodex konnte einer Regelung auf Grund des religiösen Gesetzes entgehen; alle Beziehungen des privaten und öffentlichen Lebens sind Gegenstände einer religiösen Pflichtenlehre, durch welche die theologischen Juristen glaubten, das ganze Leben des Islambekenners mit religiösen Forderungen in Einklang zu setzen. Es gibt kaum ein Kapitel der Jurisprudenz, in welchem nicht Meinungsverschiedenheiten der verschiedenen orthodoxen Schulen zur Geltung kämen. Und es handelt sich dabei nicht immer um nebensächliche, sondern zuweilen auch um Fragen, die ins Familienleben tief einschneiden. Erwähnen wir nur die eine: über den Umfang der Kompetenz des Rechtsvertreters (walī) des weiblichen Teiles bei der Eheschließung. Die verschiedenen Schulen sind geteilter Meinung über die Fälle, in denen der walī ein Recht des Einspruches gegen eine zu schließende Ehe geltend machen kann; ferner, in wiefern die Intervention eines walī zur gesetzlichen Gültigkeit der Eheschließung unerläßlich ist.

Zu den juristischen Differenzen gehört eine in älterer Zeit viel umstrittene Sonderstellung des Abū Ḥanīfa und einiger anderer Lehrer in einer wichtigen Frage der gerichtlichen Prozedur. Sie widersetzen sich nämlich dem auf eine Menge von Traditionen gegründeten Usus, daß in vermögensrechtlichen Prozessen, in Ermanglung der zwei prozeßordnungsgemäß zur Bekräftigung eines Anspruches erforderlichen Zeugen, der eine durch den Eid des Klägers

(actor) ersetzt werden könne; sie fordern im Sinne der strikten Koranverordnung 2 v. 282 die Zeugenschaft zweier Männer oder eines Mannes und zweier Frauen zu Gunsten des Anspruches der Partei, der das onus probandi obliegt; sie billigen nicht die Ersetzung der Zeugenaussage durch andere Beweismittel [5].

Die Kenntnis der zahlreichen Unterscheidungslehren auf dem Gebiete des islamischen Gesetzes, sowie die der Argumente, welche die Vertreter der einander widersprechenden Meinungen und Übungen für ihre Lehren beibringen können, ferner die Kritik dieser Argumente aus dem Gesichtspunkte der eigenen Schule bildet einen hervorragenden Zweig der juristischen Theologie im Islam und hat stets Gelegenheit zur Bekundung des wissenschaftlichen Scharfsinnes geboten auf einem Gebiete, das für den landläufigen Islam das wichtigste religiöse Interesse einschließt. Im Verhältnis zu der diesem Forschungsgebiete zugeeigneten Bedeutung ist auf demselben seit den ältesten Zeiten der gesetzwissenschaftlichen Studien eine reiche Literatur entstanden [6].

8. Mehr als die Einzelheiten der Differenzen innerhalb der Gesetzschulen wird uns die in den gesetzwissenschaftlichen Entwicklungen herrschende allgemeine Tendenz interessieren. Wir müssen an diesem Punkte jenen, die den Islam kennen lernen wollen, einiges Interesse an Fragen der Hermeneutik zumuten. In Religionen, deren Bekenntnis- und Übungsformen aus bestimmten heiligen Texten abgeleitet werden, kommt sowohl die gesetzliche als auch die dogmatische Entwicklung zur Anschauung an der exegetischen Arbeit, die an den heiligen Texten vollzogen wird. Die Religionsgeschichte ist in solchen Kreisen zugleich Geschichte der Schriftauslegung. Und in sehr hervorragender Weise gilt dies vom Islam, dessen innere Geschichte sich in den Methoden spiegelt, nach denen seine heiligen Texte ausgelegt werden.

Zur Charakteristik der allgemeinen Tendenz der soeben geschilderten gesetzwissenschaftlichen Bestrebungen können wir folgende Tatsache voraussenden. Es war nicht Zweck der Fiḳh-Leute, den Muslimen durch einen Wall von gesetzlichen Beschränkungen das Leben sauer zu machen. Von Anfang an legten sie Gewicht auf die Befolgung der Koranworte:

„Allah hat euch in der Religion keine Beengung auferlegt“ (22 v. 77); „Allah wünscht es euch leicht und nicht schwer zu machen“ (2 v. 181); Grundsätze, die im Ḥadīth noch vielfach variiert werden: „Diese Religion ist Leichtigkeit“, d. h. frei von unbequemen Erschwerungen. „Am wohlgefälligsten in der Religion ist vor Gott das liberale Ḥanifentum“ (al-ḥanīfijja al-samḥa)[1]. „Wir sind gekommen, um es leichter zu machen, nicht um es zu erschweren“[2]. Eine der alten Generation angehörende Lehrautorität des Islams, *ʿAbdallāh b. Masʿūd* (st. 32/635) erklärt als leitenden Gedanken für die Entwicklung des Gesetzes: „Wer das Erlaubte verbietet, ist ganz ebenso zu beurteilen wie der, der das Verbotene für erlaubt erklärt“[3].

Diesem Grundsatz sind die Lehrer des Gesetzes nicht untreu geworden. Einer der Angesehensten unter ihnen, *Sufjān-al-Thaurī* (st. 161/778), spricht die Lehre aus: „Wissenschaft sei, wenn man auf die Autorität eines zuverlässigen Gewährsmannes eine Erlaubnis gründet; Einschränkungen trifft jeder gar leicht“[4]. Von solchen Prinzipien haben sich die vernünftigeren Lehrer auch später leiten lassen. Charakteristisch ist folgender Grundsatz aus dem Gebiete der Speisegesetze: „Gibt es Schwankungen, ob etwas als erlaubt oder als verboten zu erklären sei (matā turuddida bejn al-ibāḥa wal-taḥrīm), gebührt dem Erlaubtsein das Übergewicht, denn es ist die Wurzel“, d. h. an sich ist alles erlaubt; das Verbot ist akzessorisch, bei Zweifeln ist auf den ursprünglichen Stand zurückzugehen[5].

Von diesem Gesichtspunkt aus setzten sie nun ihren Scharfsinn in Bewegung, um Auswege zu finden aus der drückenden Situation, die zuweilen der Wortlaut des koranischen Gesetzes den Gläubigen auferlegt. Manche Erschwerung wurde durch weitherzige Exegese der Texte einfach hinweginterpretiert oder gemildert. Durch hermeneutische Regeln, die man aufstellte, wurde der obligatorische Charakter (wudschūb) bindender Gesetze oder Verbote einfach aufgehoben. Die imperativische oder prohibitive Sprachform diene zum Ausdruck des Wünschenswerten[6], Verdienstlichen; Unterlassung, resp. Verübung des unter einer solchen Sprachform Ge- oder Verbotenen ist also nicht schwere Gesetzübertretung, ziehe nicht Strafe nach sich.

Ein hervorragender Gesetzeslehrer des Islams im I. Jahrhundert, *Ibrāhīm al-Nachaʿī* (st. 96/714—5) befolgte den Grundsatz, niemals etwas als absolut befohlen oder verboten zu definieren, sondern nur so viel zu behaupten: dies haben sie (die Genossen) mißbilligt (jatakarrahūna), jenes als empfohlen bezeichnet (jastaḥibbūna)[7]. Ein Lehrer der folgenden Generation, *ʿAbdallāh ibn Schubruma* (st. 144/761—2) wollte sich nur über das Erlaubte (ḥalāl) mit Bestimmtheit aussprechen; er meinte, es gäbe keinen Weg, zu bestimmen, was (über das in sicherer Überlieferung als solches Festgestellte) bestimmt verboten (ḥarām) sei[8].

Für das Vorherrschen dieser gesetzwissenschaftlichen Anschauung könnte man noch mannigfache Beispiele anführen. Wir müssen uns begnügen, jenen methodischen Gesichtspunkt der Gesetzeslehrer des Islams an einem einzigen Beispiele zu veranschaulichen. Es heißt im Koran (6 v. 121): „Esset nichts von dem, wobei nicht Allahs Name genannt wurde; denn dies ist Sünde." Wer dies Gesetz zum Zweck objektiver Exegese betrachtet, wird hier nichts anderes finden können als ein strenges Verbot des Genusses eines Tieres, vor dessen Schlachtung nicht in ritueller Weise eine Benediktion gesprochen wurde[9]. Die ganze Umgebung dieses gesetzlichen Spruches zeugt dafür, daß hier unter der „Erwähnung Gottes" eine bestimmte rituelle Handlung zu verstehen sei, nicht etwa ein innerliches Gedenken an Gott und seine Wohltaten. „Esset — so heißt es vorher — wobei der Name Gottes erwähnt ward . . . . warum esset ihr nicht, wobei der Name Gottes erwähnt war? Er hat euch ja im einzelnen auseinandergesetzt, was er euch (zu genießen) verboten hat" — so werden jene ermahnt, die aus asketischen Gründen, oder weil sie an superstitiösen Gebräuchen des Heidentums festhielten (auch im Heidentum galten einige Speisebeschränkungen), sich Enthaltungen auferlegten, die Muhammed als obsolet und aufgehoben erklärte. Aber daran hielt er fest, daß dem Genuß eines hierfür freigegebenen Tieres als unerläßliche Bedingung die Benediktion mit Nennung des Allah-Namens vorangehen müsse[10]. Dies ist wohl Entlehnung des jüdischen Brauches der obligaten *berākhā* vor der Schlachtung und vor dem Genuß. Die Unterlassung derselben stempelt Muhammed als „*fisḳ*", als Sünde. Damit wird in unzweideutiger Weise

der unerläßlichen Charakter des von Muhammed angeordneten Brauches bekräftigt. Wobei die vorangehende Benediktion unterlassen wurde, könne nicht als Speise dienen. So fassen es auch die strengen Interpreten des Gesetzes — unter den vier Schulen besonders die des Abū Ḥanīfa — für die theoretische Exegese und für die Praxis des alltäglichen Lebens auf, und Muslime, die auf streng gesetzliche Lebensführung Gewicht legen, halten es ja bis zum heutigen Tage so. Selbst auf Jagden (Sure 5 v. 6) soll die Erwähnung des Namens Allahs der Entsendung des Falken oder des Jagdhundes vorangehen. Nur unter dieser Bedingung könne das erjagte Tier als Speise gebraucht werden[11]. Aber die Schwierigkeiten der strikten Durchführung eines solchen Gesetzes, resp. Verbotes machten sich im Verkehre des Lebens leicht bemerkbar. Wie könne sich der Muslim überzeugen, daß der Forderung wirklich Genüge geschehen sei? Da haben nun die Gesetzesgelehrten der meisten Schulen sehr bald herausgefunden, daß die prohibitive grammatische Form des Textes, in die das Gesetz gekleidet ist, nicht so wörtlich zu nehmen sei; sie drücke einen Wunsch aus, dessen Erfüllung verdienstlich ist (mustaḥabb), aber nicht in streng obligatorischem Sinn aufzufassen sei und daher nicht die Folgen eines unerläßlichen Gesetzes einschließe[12]. Wenn die Befolgung des Gesetzes, oder besser gesagt: Wunsches, aus Versehen oder infolge anderer Hindernisse unterlassen wurde, so täte diese Unterlassung der Zulässigkeit des Genusses der Speise keinen Eintrag. Man konnte durch stufenweise Erleichterung schließlich zu dem Grundsatze kommen: „Durch die Schlachtung, die ein Muslim vollzieht, wird eine Speise unter allen Umständen erlaubt — ob er dabei den Namen Gottes (äußerlich) ausgesprochen hat oder nicht", denn „der Muslim hat Gott immer im Sinn, ob er dies redend kund tut oder nicht". Und war man einmal zu solcher Überzeugung gelangt, so war es nicht schwer, irgend eine traditionelle Beglaubigung zu ersinnen, durch welche solche Grundsätze in Form eines auf den Propheten zurückgeführten Ḥadīth gebilligt werden.

Die Grammatik freilich hatten sie bei solchem Vorgehen auf ihrer Seite. Denn tatsächlich konnte ja die Unterlassung des Inhaltes jeder in Imperativ-Form auftretenden

Anrede nicht als schwere Sünde gekennzeichnet werden. Da heißt es z. B. Sure 4 v. 3 „So heiratet denn, was euch von den Weibern gefällt“. Daraus — so argumentieren die Theologen — könne ja nicht gefolgert werden, daß man heiraten müsse; vielmehr nur so viel, daß man heiraten möge — wenn man will. Aber es möge nicht verschwiegen werden, daß unter den vielen scharfsinnigen Interpreten des geoffenbarten Gotteswortes in der Tat auch solche nicht fehlen, die aus der imperativischen Sprachform die Heiratspflicht für jeden Muslim und die Prohibition des Zölibates gefolgert haben. „Heiratet“, d. h. „Ihr müßt heiraten“, nicht nur: „Ihr möget heiraten“.

9. Das bezeichnendste Beispiel für die Freiheit, welche die das Schriftwort erläuternden Schulen der entsagungsreichen Sklaverei der Gesetzlichkeit entgegenstellten, ist ihre Stellung zu einem Gesetz, das man gewöhnlich zu jenen rechnet, die dem praktischen Leben im Sinne des Islams einen bestimmten Charakter aufprägen. Ich meine damit das Verbot des Weingenusses.

Der Weingenuß wird im Koran als „Greuel“ gebrandmarkt. Aber man weiß, wie viel Widerwillen diesem göttlichen Verbote zu Beginn des Islams in der Gesellschaft entgegengesetzt wurde, die sich von der arabischen Freiheit zu Gunsten der gesetzlichen Schranken nicht lossagen mochte[1]. Auch die Tatsache wollen wir nur andeuten, daß die Weinpoesie des Islams[2] sowie die Rolle, die der unmäßige Weingenuß und die Trunkenheit in den Unterhaltungen der Chalifen — sie waren religiöse Fürsten — und der Vornehmen des Reiches spielten, kaum eine Gesellschaft wiederspiegelt, deren religiöses Gesetz diesen Genuß als die „Mutter aller häßlichen Dinge“ stempelt. Alles dies kann unter den Gesichtspunkt des Libertinismus gehören und als leichtlebige Übertretung eines im übrigen als gültig anerkannten religiösen Gesetzes angesehen werden.

Sehr früh machen sich in diesem Punkte gewisse antinomistische Tendenzen geltend. Schon von einigen Genossen des Propheten in Syrien, Abū Dschandal ist der vornehmste unter ihnen, die sich durch den Koran im Weingenusse nicht beirren ließen, wird diese Ausschreitung mit dem Koranvers motiviert (5 v. 94): „Jenen die glauben und gute Werke

üben, ist keine Sünde darin, was sie genießen, sofern sie auf Gott vertrauen und glauben und gute Werke üben"[3]. Freilich ließ sie der strenge Chalife ʿOmar für diese exegetische Freiheit geißeln.

Unter einen wesentlich anderen Gesichtspunkt gehört die Erscheinung, daß die Theologen des Ostens ihren Scharfsinn aufbieten, um den Umfang des Verbotes anderer starker Getränke, die eine strengere Auffassung folgerichtig in das Weingesetz einbezogen hatte, auf dem Wege der Interpretation einzuschränken. Auf der einen Seite ist man bestrebt, der Folgerung Geltung zu verschaffen, daß mit Ausnahme des Weines nicht der Genuß der Getränke an sich, sondern nur die Berauschung verboten ist[4]. Man erdichtet dafür sogar Traditionssprüche, unter denen z. B. einer im Namen der Ājischa das Prophetenwort verkündet[5]: „Ihr möget trinken, aber berauschet euch nicht". Unter dem Schutze solcher Dokumente haben sich nun auch fromme Leute nicht eben auf pures Wasser beschränkt, und ernste Mühe wurde von den Strengen aufgeboten, um zu beweisen, daß, „was in großer Quantität genossen, Trunkenheit verursacht, auch in geringstem Maße verboten ist". Dann gab es eine verbreitete Theologenschule, die, sich an den Wortlaut klammernd, bloß den Wein (chamr), also den Rebenwein für verboten hält. Anderes gährende Getränk sei bloßer scharāb (Trunk) oder nabīḏ[6], nicht „Wein", und so konnte man einen Freibrief ausstellen für Apfel- und Dattelwein u. a. m. und dem Rechtgläubigen ein weites Tor öffnen, durch welches — freilich immer vorausgesetzt, daß der Genuß sich nicht bis zur Trunkenheit steigert — auf lexikalischem Wege dem „Durst" manche Konzession gemacht wurde[7]. Selbst ein frommer Chalife, wie es ʿOmar II. war, soll — nach einer Mitteilung[8] — den *nabīḏ* für erlaubt erklärt haben. Ein ʿabbāsidischer Chalife, der mit dem Gesetz nicht in Widerspruch treten möchte, erkundigt sich bei seinem Ḳāḍī angelegentlichst danach, was er vom nabīḏ denke[9]. Und da man solche Getränke auch aus Rücksichten der Geselligkeit nicht missen mochte, bildete die Behandlung der durch die Juristen erörterten Weinfrage auch ein Interesse der gebildeten Gesellschaft, namentlich auch darum, weil sie vielfach mit philologischen und schöngeistigen Stoffen in Verbindung gesetzt wurde.

In den ästhetischen Zirkeln, die der Chalife al-Muʿtaṣim an seinem Hofe hielt, war ein Lieblingsthema, über das die versammelte Blüte der höheren Gesellschaft Ideen austauschte, die Synonymik des Weines in der klassisch arabischen Sprache sowie das Verhältnis des Weinverbotes zu dieser Synonymik zu behandeln[10]. Es täuscht uns wohl nicht die Voraussetzung, daß es nicht eben die rigorose Auffassung dieses Verhältnisses war, die in den Verhandlungen der baghdader Schöngeister vorherrschte. Es kamen dabei auch Gesinnungen zum Wort, die die radikalste Opposition gegen die religiöse Beschränkung vertreten und sich bis zur Verhöhnung der dieselbe aufrechterhaltenden Frommen versteigen. Man zitiert ein dem Ḏu-l-rumma zugeschriebenes Gedicht, in welchem diese geradezu als „Diebe, die man Koranleser nennt" (*ḥumu-l-luṣūṣu wa-hum judʿauna ḳurrāʾā*) bezeichnet werden[11]. Oder der Spruch eines anderen Dichters: „Wer kann das Wolkenwasser verbieten, wenn ihm das Wasser der Reben beigemengt wird? Fürwahr mir widerstrebt die Erschwerung, die Gesetzüberlieferer uns auferlegen, und mir gefällt die Meinung des Ibn Masʿūd" [12].

Die Spitzfindigkeit der kūfischen Theologen hat auch bereits im II. Jahrhundert die Theorie im Sinne des Ibn Masʿūd geliefert. Wenn auch nicht das „Wasser der Reben" freigegeben werden konnte, so schuf man den Menschen doch für ihr gesetzliches Gewissen allerlei Erleichterungen, von denen auch gutgesinnte Leute weidlich Gebrauch machten[13].

Es ist nicht eben selten, in den Biographien Daten zu lesen wie etwa das folgende: Wakīʿ b. al-Dscharrāḥ, einer der berühmtesten ʿirākischen Theologen, den man gerade wegen seines asketischen Wandels rühmt (st. 197/813), „trank mit großer Ausdauer den nabīḏ der Kufier" und täuschte sich darüber hinweg, daß dieser Trank im Grunde auch Wein sei[14]. Chalaf b. Hischām, ein berühmter Koranleser in Kufa (st. 229/844) trank scharāb („Getränk", man nennt den Teufel nicht beim wahren Namen) „auf Grund der Interpretation (*ʿalā al-taʾwīl*); sein Biograph setzt freilich hinzu, daß dieser Chalaf gegen Ende seines Lebens sämtliche Gebete wiederholte, die er während der vierzig Jahre verrichtet hatte, da er sich den Wein nicht versagte: die Gebete des Weintrinkers waren ja ungültig und mußten ersetzt werden[15]. Scharīk, Ḳāḍī von Kufa zur Zeit des

Chalifen Mahdī trug den traditionsbegierigen Leuten Sprüche des Propheten vor; dabei konnte man den Geruch des nabīḏ aus seinem Munde fühlen[16]. Oder ein Beispiel aus späterer Zeit, das einen berühmten religiösen Prediger des VI. Jahrhunderts d. H. betrifft: Abū Manṣūr Ḳuṭb al-dīn al-amīr, den der Chalife al-Muḳtafī als Gesandten zu dem Seldschukensultan, Songor b. Melikschāh abordnete. Dieser fromme Mann, der nach seinem Tode die Ehre genoß, in der Nähe des frommen Asketen al-Dschunejd begraben zu werden, verfaßte eine Abhandlung über die Zulässigkeit des Weingenusses[17].

Natürlich regt sich gegen solche Bestrebungen und Erscheinungen innerhalb der gesetzlichen Kreise der protestierende Eifer der Strengen, die gegenüber den von manchen Menschen „im Widerspruch zur Sunna eingeführten“ (aḥdathū) Freiheiten daran festhalten, ihr lebelang nur „Wasser, Milch und Honig“ zu trinken[18]. Wie für alle im Laufe der Geschichte des Islams hervortretende liberale Strömungen haben sie auch für die hier geschilderten Erleichterungen ein verdammendes Wort des Propheten beizubringen gewußt. „Meine Gemeinde — so lassen sie ein Ḥadīth künden — wird dereinst Wein trinken; man wird ihn mit uneigentlichen Namen benennen und ihre Fürsten (umarāʾuhum) werden sie darin unterstützen“[19]. Und solche Leute werden damit bedroht, daß sie Gott, wie die Religionsübertreter früherer Nationen, in Affen und Schweine verwandeln werde[20].

Jedenfalls kann uns aber der durch eine weit anerkannte Theologenschule, die kūfische, in dieser Frage betretene Weg zeigen, daß man mit der Entfaltung juristischer Spitzfindigkeit in der Erschließung des religiösen Gesetzes auf manche Erleichterung sann, durch welche die Strenge des Wortlautes gemildert werden sollte.

In den Differenzen über die Zulässigkeit solcher hermeneutischen Künste sowie andererseits über das Maß und die Modalitäten ihrer Anwendung besteht ein großer Teil der Unterscheidungslehren der ritualistischen Schulen, in welche die muhammedanische Welt geteilt ist. Es genüge hier, vom Gesichtspunkte der Geschichte des Islams aus festzustellen, daß die überwiegende Mehrheit jener Schulen in vielen Fällen den freien Gebrauch solcher

hermeneutischen Arbeit zur Geltung gebracht hat, zu dem Zwecke, das Leben im Sinne des Gesetzes mit den tatsächlichen Umständen gesellschaftlicher Gestaltung in Einklang zu bringen, das enge Gesetz von Mekka und Medina den erweiterten Verhältnissen anzupassen, indem durch die Eroberungen fremder Länder, durch die Berührung mit grundverschiedenen Lebensformen Forderungen erhoben worden waren, die mit dem wörtlichen Sinne der Gesetzestexte nicht gut in Einklang zu bringen waren.

Dies allein ist der Gesichtspunkt, aus dem die geisttötende Kleinigkeitskrämerei der Gesetzesgelehrten des Islams den Religions- und Kulturhistoriker interessieren muß, und in diesem Sinne habe ich mir erlaubt, Andeutungen über diese für die Religionsethik so öden Dinge vorzubringen. Sie können uns zudem darauf vorbereiten, was wir in unserem letzten Abschnitte über die Anpassung an neue Verhältnisse noch zu sagen haben werden.

10. Aber wir haben hier noch zum Schluß von zwei schädlichen Wirkungen zu sprechen, welche die Erziehung des theologischen Geistes zu diesen scharfsinnigen Subtilitäten mit sich führte. Die eine betrifft die durch solche Bestrebungen hervorgerufene allgemeine Geistesrichtung, die andere eine der religiösen Innerlichkeit schädliche Bewertung des religiösen Lebens.

Zunächst die erste Wirkung. Infolge des Überhandnehmens der geschilderten Bestrebungen kommt besonders im ʿIrāḳ[1] der Geist der Kasuistik und Wortklauberei zur Herrschaft. Die Gottes Wort zu deuten und das Leben in seinem Sinne zu regeln vorhaben, verlieren sich in absurde Spitzfindigkeiten und öde Deuteleien, in der Ersinnung von Möglichkeiten, die niemals eintreten, und in der Ergründung von Vexierfragen, bei denen sich die spitzfindigste Haarspalterei mit der Betätigung der kühnsten, rücksichtslosesten Phantasie verschwistert. Man disputiert über weithergeholte, den Aktualitäten niemals entsprechende, kasuistisch konstruierte Rechtsfälle, z. B. darüber: welche Erbansprüche ein Urgroßvater fünften Grades an die Hinterlassenschaft eines kinderlos verstorbenen Urenkels im fünften Grade erheben könnte[2]. Und dies ist noch ein verhältnismäßig zahmer Fall. Das Erbrecht mit seinen bunten Möglichkeiten ist schon in früher Zeit ein besonders beliebter und

geeigneter Tummelplatz dieser kasuistischen Geistesgymnastik[3].

Auch der Volksaberglaube liefert den Juristen Material für solche Übungen. Da die Verwandlung des Menschen in Tiere für den Volksglauben im Bereiche des Naturgeschehens liegt, wird über die Rechtsverhältnisse solcher verhexten Menschen, über ihre juristische Verantwortlichkeit ernstlich abgehandelt[4]. Da aber andererseits die Dämonen häufig Menschengestalt annehmen, so werden die religionsgesetzlichen Konsequenzen dieser Verwandlung erwogen, so z. B. wird alles Ernstes für und wider diskutiert, ob solche Wesen für die obligate Anzahl der Teilnehmer am Freitagsgottesdienste mitzählen[5]. Das göttliche Gesetz muß ferner auch darüber Klarheit verschaffen, wie z. B. infolge der ebenfalls im Volksglauben für möglich gehaltenen[6] Eheverbindung von wirklichen Menschen mit Dämonen in Menschengestalt, die aus solchen Verhältnissen entstammende menschliche Nachkommenschaft zu behandeln sei, welche familienrechtlichen Folgen solche Eheschließungen nach sich ziehen. In der Tat wird die Frage der *munākaḥat al-dschinn* (Dschinnen-Ehen)[6] in diesen Kreisen mit demselben Ernste verhandelt wie irgendeine wichtige Angelegenheit des kanonischen Gesetzes[7].

Die Verteidiger solcher Mischehen, zu denen auch Ḥasan al-Baṣrī gehört, führen Beispiele ähnlicher Bündnisse sunnatreuer Leute an. Damīrī, Verfasser eines sehr wichtigen zoologischen Wörterbuches, der seinem Artikel „Dschinn“ solche Tatsachen einverleibt hat, spricht von seinem persönlichen Verkehr mit einem Scheich, der mit vier Dämonfrauen in ehelichem Verhältnisse gelebt habe.

Die juristische Spitzfindigkeit ersinnt ferner Kniffe (*ḥijal*), die den Menschen in bestimmten Situationen zugute kommen; juristische Fiktionen, die einen integrierenden Bestandteil des Fiḳh bilden. Sie dienen häufig, z. B. in Eidesfragen, zur Beschwichtigung des Gewissens. Der Rechtsgelehrte wird wegen der Ersinnung von „Auswegen“ konsultiert, und man kann diese Seite seiner Tätigkeit nicht eben als Faktor der ethischen Gesinnung im gesellschaftlichen Leben rühmen. Nach einem Dichter der Omajjadenzeit „ist nichts Gutes an einem Eide, der nicht Auswege hat“[8]. Diesem Bedürfnisse ist das juristische Studium wacker

entgegengekommen. Wenn auch die anderen Schulen hierin nicht zurückbleiben, so ist es doch zumeist die ḥanefitische Schule — ihre Wiege stand im ʿIrāḳ —, die sich in der Ergründung der Kunstgriffe zumeist hervorgetan hat [9]. Darin ist ihr ihr Meister vorangegangen. Der große Exeget und Religionsphilosoph Fachr al-dīn al-Rāzī hat einen großen Exkurs in seinem riesenhaften Korankommentar der Darlegung der Vorzüge des Imams Abū Ḥanīfa gewidmet. Die meisten Beweise, die er für dessen juristische Tiefe anführt, beziehen sich auf die Lösung von schwierigen Fragen aus dem Gebiete der Eidgesetzgebung [10].

Man muß anerkennen, daß nicht nur der fromme Sinn sich oft gegen die Verbindung aufgelehnt hat, in welche die herrschende Theologie diese Dinge mit Religion und Gotteswort gebracht hat — wir werden aus dem XI. Jahrhundert n. Chr. (IV. Abschnitt) das kräftigste Beispiel solcher Auflehnung erfahren können —, sondern daß auch der Volkshumor an dem mit selbstgefälliger Hochmütigkeit gepaarten Treiben dieser gottesgelehrten Rechtsverdreher seinen Sarkasmus geübt hat. Abū Jūsuf aus Kūfa, Schüler des eben genannten Abū Ḥanīfa (st. 182/795), der große Ḳāḍī der Chalifen al-Mahdī und Hārūn al-raschīd, ist der literarische Prügelknabe für den an den Juristen sich belustigenden Volkswitz, der auch in die Erzählungen der Tausend und Eine Nacht seinen Weg gefunden hat.

Und zweitens noch die schädliche Wirkung auf die Richtung des religiösen Lebens. Das Überwiegen der gesetzerforschenden, mit Kasuistik arbeitenden Bestrebungen in der religiösen Wissenschaft hat — wie ich anderwärts gesagt habe — der Lehre des Islams allmählich den Charakter der Juristerei aufgeprägt. „Unter dem Einflusse dieser Richtung wurde das religiöse Leben selbst unter juristische Gesichtspunkte gestellt, die der Festigung wahrer Frömmigkeit und Gottinnigkeit natürlich nicht förderlich sein konnten. Der religionstreue Bekenner des Islams steht infolgedessen, auch für sein eigenes Bewußtsein, fortwährend unter dem Banne der Menschensatzung, neben dem das Gotteswort, das ihm Mittel und Quelle der Erbauung ist, nur einen geringfügigen Teil der Observanzen des Lebens regelt, ja in den Hintergrund tritt. Als Religionsgelehrte gelten eben jene Leute,

die die Arten der Betätigung der Gesetzlichkeit mit juristischer Methode erforschen, das in dieser Weise Erforschte in spitzfindiger Weise entwickeln und handhaben und mit Peinlichkeit über seine Festhaltung wachen. Nur auf sie, nicht etwa auf Religionsphilosophen oder Moralisten, geschweige denn auf die Vertreter weltlicher Wissenschaften, wird das dem Propheten zugeschriebene Wort bezogen: „Die Gelehrten (*ʿulemā*) meiner Gemeinde sind wie die Propheten des Volkes Israel“ [11].

Wir haben bereits angedeutet, daß es nicht an ernsten Männern fehlte, die ihre Stimme erhoben haben, um diese Abbiegung des religiösen Ideals, wie sie im Islam sich sehr früh kundgegeben hatte, strenge zu verurteilen, und die ernstlich daran wirkten, das innerliche religiöse Leben aus den Klauen der wortklauberischen Religionsjuristen zu erretten. Wir haben gesehen, daß sie gutes Ḥadīth auf ihrer Seite haben. Ehe wir sie kennen lernen, haben wir noch einen Gang durch die dogmatische Entwicklung des Islams zu unternehmen.

Anmerkungen.

1. 1) Abraham Kuenen, National Religions and Universal Religions (Hibbert Lectures 1882) 293.

2) S. z. B. Ibn Sa'd IV, II 76, 25. — Alte Traditionsstellen über den Steuertarif Muh. Stud. II 50 Anm. 3; 51 Anm. 3. Außer dem Tarif werden den Steuererhebern *(muṣaddiḳ)* auch schriftliche Instruktionen sachlicher Art mitgegeben, die sich auf die schonende Ausführung des Tarifs beziehen, ibid. VI 45, 16.

2. 1) „Die Araber waren in den frühesten Zeiten nicht fanatisch, sondern verkehrten fast brüderlich mit den christlichen semitischen Vettern; nachdem diese jedoch schnell ebenfalls Muselmanen geworden waren, brachten sie in den Schoß der neuen Religion jene Unversöhnlichkeit, jene blinde Feindseligkeit gegen den Glauben von Byzanz, mit welcher sie zuvor das orientalische Christentum hatten verkümmern lassen". Leone Caetani, Das historische Studium des Islams (Berlin 1908, am internationalen histor. Kongreß in Berlin gehaltener Vortrag) 9.

2) Vgl. eine Anwendung dieses Grundsatzes durch 'Omar gegenüber seinem christlichen Sklaven. Ibn Sa'd VI 110, 2. Auch dem Muhammed selbst mutet man nicht Proselytenfängerei zu: „Wenn sie sich zum Islam bekehren, ist's gut; wenn nicht, so bleiben sie (bei ihrem früheren Glauben); der Islam ist ja weit" (oder breit, ibid. 30, 10).

3) Nach Ḳifṭī ed. Lippert 319, 16 ff. wurde Maimūnī, der in Spanien vor seiner Auswanderung angeblich kurze Zeit zwangsweise äußerlich als Muslim erschienen war, in Ägypten, wo er an der Spitze des Judentums stand, von einem aus Spanien stammenden muslimischen Fanatiker, Abu-l-'Arab, beunruhigt, der ihn der Regierung als Apostaten *(murtadd)* denunzierte. Auf Apostasie steht im Sinne des Gesetzes die Todesstrafe. Der als *al-Ḳāḍī al-fāḍil* berühmte 'Abdalraḥīm b. 'Alī fällte jedoch das Urteil: „Das Islambekenntnis eines dazu Gezwungenen hat nach dem Religionsgesetze keine Gültigkeit;" also könne die Klage auf Apostasie nicht erhoben werden. — Dasselbe Urteil fällt gegen Ende des XVII. Jahrhunderts der Mufti von Konstantinopel in der Sache des maronitischen Emirs Jūnus, der vom Pascha von Tripolis gezwungen ward, sich zum Islam zu bekennen, jedoch bald darauf sein christliches Bekenntnis öffentlich erneuerte. Der Mufti erbrachte

das Gutachten, daß das durch Gewaltmaßregeln erzwungene muslimische Bekenntnis null und nichtig sei. Der Sultan bestätigte das Gutachten des Mufti. Der gleichzeitige Patriarch von Antiochien, Stephanus Petrus, sagt darüber in einem Rundschreiben: postea curavit (Jûnus) *afferri sibi litteras ab ipso magno Turcarum Rege atque Judicum sententias, quibus declarabatur negationem Fidei ab ipso per vim extortam irritam esse et invalidam.* (De la Roque, Voyage de Syrie et du Mont Libanon — Paris 1722 — II 270—71). Vgl. auch Moulavi Cherágh Ali, The proposed political, legal and social Reforms in the Ottoman Empire (Bombay 1883) 50—58 über die Frage der Behandlung der Apostasie im Islam.

4) Wāḳidī ed. Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten IV), Text, 77, 1.

5) Balāḏorī, *Liber expugnationis regionum* ed. de Goeje 71, 12.

6) Vgl. de Goeje, Mémoire sur la conquête de la Syrie [2] (Leiden 1900) 106. 147.

7) So wäre z. B. bei der Voraussetzung, daß gleich bei Eroberung Syriens den Christen die Beschränkung auferlegt worden sei, die Klöppel *(nāḳūs)* ihrer Kirchen nicht hören zu lassen, eine Anekdote unmöglich, die bei Ibn Kutejba, *ʿUjūn al-achbār*, ed. Brockelmann 138, 11 ff. vom Chalifen Muʿāwija erzählt wird. Den alternden Chalifen stört der Lärm dieser Klöppel im Schlaf; er sendet einen Abgesandten nach Byzanz, um die Einstellung des Lärms zu veranlassen. — Über Kirchenbauten vgl. ZDMG XXXVIII 674.

8) Ṭabarī I 2922, 6 ff. ʿOmar mißbilligt es, gegen die Unterworfenen wegen des Charādsch peinliche Maßregeln anzuwenden. Der Prophet habe gesagt: „Wer die Menschen in dieser Welt peinigt, den wird Gott am Tage des Gerichtes peinigen.“ Jaʿḳūbī, Historiae ed. Houtsma II 168, 11. Vgl. die dem Verwalter des Distriktes Emesa gegebene Instruktion (Ibn Saʿd IV, II 14, 8).

9) Balāḏorī ibid. 162. Lehrsprüche dieser Art wird der Scheich al-islām Dschemāl al-dīn im Sinne gehabt haben, als er mit Bezug auf die Gleichberechtigung der Religionen in der neuen türkischen Konstitution dem Korrespondenten der Daily News (8. August 1908) erklärte: „Sie können versichert sein, so liberal die Verfassung ist, der Islam ist noch *liberaler*.“

Jedoch auch der Fanatismus gegen Andersgläubige hat, nach einem hier später zu erörternden Vorgange, Sprüche des Propheten zu Gunsten der lieblosen Behandlung der Nichtmuslimen ins Treffen geführt. Das Gebot des Propheten, Andersgläubigen den Salām-Gruß zu wehren und denselben mit zweideutigen Wortspielen zu erwidern, ist selbst in gutbeglaubigte Traditionssammlungen als glaubwürdig aufgenommen worden (Buchārī, *Dschihād* nr. 97, *Istiʾdān* nr. 22, *Daʿawāt* nr. 67. Vgl. Ibn Saʿd IV, II 71, 6; V 393, 26). Daß man es jedoch nicht allenthalben mit dem Geiste des Islams zu ver-

einbaren fand, ist aus den Mitteilungen bei Ibn Sa'd V 363, 26; VI, 203, 3 ff. ersichtlich. Andere Aussprüche dieser Art werden als apokryph verworfen. Z. B.: „Wenn jemand einem *dimmī* (schutzbefohlenen Juden oder Christen) ein freundliches Gesicht zeigt, ist es, als ob er mir einen Rippenstoß versetzte" (bei Ibn Ḥadschar, *Fatāwī ḥadīthijja* — Kairo 1307 — 118 als ganz unbegründete Erdichtung [*lā aṣla lahu*] angeführt). „Der Prophet traf einmal mit dem Engel Gabriel zusammen und wollte ihm die Hand reichen; der Engel wies ihn zurück mit der Begründung: du hast eben die Hand eines Juden ergriffen; du mußt erst die rituelle Waschung vollziehen (ehe du mich berühren kannst)" (bei Ḏahabī, *Mīzān al-i'tidāl*, Lucknow 1301, II 232, und ausführlicher ibid. 275 als *chabar bāṭil*). „Wenn jemand (Muslim) mit einem *dimmī* Gemeinschaft macht und sich ihm demütig zeigt, so wird am Tage der Auferstehung zwischen ihnen ein Strom von Feuer gezogen, und man sagt zum Muslim: gehe durchs Feuer auf die andere Seite hinüber, damit du mit deinem Sozius abrechnest" (ibid. II 575). Kompagnieverträge zwischen Muslimen und Juden waren zur Zeit, als dieser Spruch entstand, in der Tat sehr häufig; die daraus entstehenden Verhältnisse bilden wiederholt das Thema gesetzlicher Erwägungen jüdischer Theologen (s. Louis Ginzberg, Geonica, New York 1909, II 186). Das fanatische Ḥadith will vor solcher Geschäftsgemeinschaft vom Standpunkt des Islams aus ernstlich warnen.

Jede Gesinnungsrichtung hat sich eben in Form von zurechtgemachten Prophetenworten ausgeprägt. Leute, wie die Ḥanbaliten, die selbst andersdenkenden Muslimen gegenüber die Elemente sozialer Duldsamkeit ablehnen (ZDMG LXII 12 ff.), sind natürlich nicht weniger hart gegen Angehörige fremder Bekenntnisse und halten sich gerne an die gehässigen Sprüche, während sie die Stützen der toleranten Lehren zu erschüttern bestrebt sind. Charakteristisch ist es, daß man (wohl seine Schule) den Imām Aḥmed ibn Ḥanbal den verbreiteten Traditionsspruch: „Wer einem *dimmī* weh tut, ist, als ob er mir selbst weh täte", als unecht ablehnen läßt (Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja* I 268, 6 v. u.). — Die herrschende Lehre des Islams hat solche Gesinnungen, sowie die Dokumente, auf die sich ihre Vertreter berufen, immer abgelehnt.

10) Porter, Five years in Damascus [2] (London 1870) 235.

3. 1) Z. B. die Frage, ob es gestattet sei, einen Leichnam vom Sterbeorte nach einer anderen Stelle zu überführen, entscheidet al-Zuhrī durch Anführung des Präzedens, daß man den Leichnam des Sa'd b. abī Waḳḳāṣ von al-'Aḳīḳ nach Medīna verbrachte. Ibn Sa'd III, I 104—105.

2) ZDMG LXI 863 ff.

3) Aus einer für den Sunna-Begriff wichtigen Stelle bei Ibn Sa'd XI 135, 19 ff. folgt, daß im 1. Jahrh. noch die Meinung vertreten war, daß nur das vom Propheten, nicht auch das von den Genossen Bezeugte als Sunna gelten könne. Diese Beschränkung konnte sich jedoch nicht durchsetzen.

4) *Nahdsch al-balāgha* (dem ʿAlī zugeschriebene Reden) II 75, 7 (ed. Muḥammed ʿAbduh, Beirut 1307). Das Wort „Entrinnen" ist im Texte durch *mahīṣan* ausgedrückt. Cl. Huart, Textes persans relatifs à la secte des Houroufis (Leiden-London 1909), Gibb-Series IX, Texte, 76, 17 hat dies Wort zu *machṣijjan* verlesen und den merkwürdigen Sinn (Übers. 120, 23) herausgebracht: „car ils ne trouveront pas personne qui en soit châtrée".

4. 1) Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters 852 Anm. 43; desselben Rangstreit-Literatur (Wien 1908, Sitzungsber. d. Akad. d. W. Phil. hist. Kl. Bd. 155) 58. Viel Literatur über diesen Typus findet man zusammengestellt bei É. Galtier, *Futūḥ al-Bahnasā* (Mém. Inst. franç. d'arch. orient. du Caire XXII, 1909) 20 Anm. 1.

2) Bei Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *Kitāb al-rūḥ* (Haidarābād 1318) 294.

3) Bab. *Sanhedrīn* 91ᵃ ganz unten.

4) Buchārī, *Kitāb al-adab* nr. 18.

5) Ibid. nr. 24. 25.

6) Ibn Saʿd IV, I 168 unten.

7) Ibn Tejmijja, *Rasāʾil* (Kairo 1324) II 342.

8) Bei Ibn Ḥadschar, *Iṣāba* ed. Calcutta II 396 „Wir haben zur Zeit des Propheten die Hypokrisie *(al-rijā)* als das kleine schirk betrachtet."

9) Arbaʿūn al-Nawawī nr. 38.

10) Die Kritiker haben zuweilen ein scharfes Auge für Anachronismen, finden jedoch in ihrer Bestrebung, formell wohlbeglaubigte Sprüche wegen inhaltlicher Schwierigkeiten nicht zurückzuweisen, sehr leicht auch Mittel und Wege, die Möglichkeit der Antizipierung späterer Verhältnisse im alten Ḥadīth zuzulassen. Im Musnad des Aḥmed b. Ḥanbal hat eine Erzählung Platz gefunden, in deren Text die Frau Umm al-dardā mitteilt, daß sie einmal der Prophet auf der Straße sah und sie fragte, woher sie komme. „Aus dem Bad" *(ḥammām)* war ihre Antwort. Ibn al-Dschauzī, der ein eigenes Buch über untergeschobene Ḥadīthe verfaßte, nimmt keinen Anstand, den Spruch und die Belehrung, für die die Erzählung als Einkleidung dient, aus dem Grunde entschieden zurückzuweisen, weil es doch zu jener Zeit in Medina keine Bäder gab. Wie nun andere, trotz des Anachronismus, die Bedenken des Ibn al-Dschauzī beschwichtigen, s. Ibn Ḥadschar al-ʿAsḳalānī, *al-Ḳaul al-musaddad fi-l-ḏabb ʿan al-Musnad* (Haidarābād 1319) 46.

11) Jerus. Talmud *Chagīgā* 1, 8 gegen Ende.

5. 1) Zum Teil Kult. d. Gegenw. 108, 7 ff. Vgl. Muh. Studien II 52 ff.

2) Bejhaḳī, *Maḥāsin* ed. Schwally 392 = *Pseudo-Dschāḥiẓ* ed. van Vloten 181 oben.

3) Vgl. ZDMG LXII 2 Anm.

4) Sehr wichtig für die Beurteilung dieser Gesinnung ist der Spruch des Jaḥjā b. Saʿīd (st. 143/760): „Die Männer der (religiösen) Wissenschaft sind Leute von weiter Gesinnung *(ahlu tausiʿatin)*. Es herrscht immerfort Meinungsverschiedenheit unter denen, die Entscheidungen zu geben haben *(al-muftūna)*: was der eine für erlaubt erklärt, hält der andere für verboten. Nichtsdestoweniger sind sie weit entfernt, einander zu tadeln. Jeder von ihnen fühlt jede ihm vorgelegte Frage wie einen schweren Berg auf sich lasten, und wenn er ein Tor (zur Erledigung derselben) sich öffnen sieht, fühlt er sich von der Last erlöst", bei Ḏahabī. *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* I 124. Der Spruch des Jaḥjā hat Ähnlichkeit mit dem des Elʿāzār b. Azarjā (b. Chagīgā 3b) über Meinungsverschiedenheiten im jüdischen Gesetz (mit Anlehnung an Kohel. 12, 11): „Obwohl diese als rein erklären, was jene für unrein halten, diese erlauben, was jene verbieten, diese für unbrauchbar erklären, was jene gestatten ... so sind doch alle (diese entgegengesetzten Meinungen) „von einem Hirten gegeben", von Gott, „der sprach alle diese Worte" (Exod. 20, 1); sowie auch speziell von den Meinungsgegensätzen der streitenden Schulen Schammais und Hillels gelehrt wird, daß „diese und jene Worte des lebendigen Gottes sind" (b. ʿErūbhīn 13b). R. Simon b. Jochai betrachtet hingegen solche Meinungsverschiedenheit im Gesetz als Vergessen der Thōrā (Sifrē, Deuteron. § 48 ed. Friedmann 84b, 11).

5) Ein sehr bemerkenswertes Urteil aus späterer Zeit gegen den Maḏhab-Fanatismus der Fuḳahā findet man bei Tādsch al-dīn al-Subkī, *Muʿīd al-niʿam wa-mubīd al-niḳam* ed. Myhrman (London 1908) 106—109; zugleich ein Beweis dafür, daß solche fanatische Gesinnung zur Zeit des Verfassers (st. 771/1370) in Syrien und Ägypten unter den Gesetzesleuten vielfach vertreten war.

6) Über den Grundsatz s. meine *Ẓāhiriten* 94 ff. Daß die Verschiedenheit der gesetzlichen Praxis sehr früh Gegenstand des Tadels war, ersieht man aus der Auseinandersetzung Maʾmūns darüber bei Ṭajfūr, *Kitāb Baghdād* ed. Keller 61 und aus einer überaus wichtigen Stelle in einem dem Ibn al-Muḳaffaʿ zugeschriebenen Sendschreiben an den Chalifen (Arab. Zeitschrift *Muḳtabas* III 230 = *Rasāʾil al-bulaghā* [Kairo 1908] 54).

7) Ḏahabī, *Mīzān al-iʿtidāl* II 370.

8) Muhibbī, *Chulāṣat al-athar fī aʿjān al-ḳarn al-ḥādī ʿaschar* (Kairo 1284) I 48, Ibrāhīm b. Muslim al-Samādī (st. 1662).

9) Z. B. Ibn al-Kalānisī, History of Damascus ed. Amedroz 311 (aus d. 6. Jhd. d. H.); der als Beispiel angeführte Ḳāḍī gibt Fetwās auf Grund des ḥanefitischen und ḥanbalitischen *maḏhab*. Man vgl. das häufig vorkommende Attribut *muftī al-firaḳ* d. h. Muftī der verschiedenen Parteien, denen er gleichzeitig je vom Standpunkte ihrer eigenen Maḏhab-Lehre Entscheidungen geben kann.

10) Vgl. Kult. d. Gegenw. 104, 13—29.

6. 1) *Kenz al-ʿummāl* VI 233 nr. 4157 aus Musnad Aḥmed.

2) *Inna idschmāʿahum lā jakūnu illā maʿṣūman* (ihr Konsensus kann nur ein vom Irrtum geschützter sein); *fa-idschmāʿuhum maʿṣūm* (Ibn Tejmijja, *Rasāʾil* I 17, 3; 82, 10). *Maʿṣūm* (geschützt, immun) ist ungefähr gleichbedeutend mit unfehlbar; derselbe Ausdruck wird auch von der Unfehlbarkeit der Propheten und Imame angewandt (s. unten V, § 10).

3) *wa-nuṣlihi*. E. Palmer übersetzt: we will make him reach hell in der Voraussetzung, daß nur die I., nicht aber die IV. Konj. des Verbums *ṣalā* die Bedeutung von kochen, verbrennen, heizen hat; den Unterschied konstatiert auch Bajdāwī z. St., der für die Vulgatalesart (IV. Konj.) die Bedeutung *adchala*, eintreten lassen, angibt. Jedoch ist aus den Angaben bei L. A. XIX 201 ersichtlich, daß auch Konj. IV die von uns bevorzugte Übersetzung verträgt.

4) Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfiʿijja* II 19 unten. Sonst scheint das Herbeischaffen von Koranbeweisen dem Schāfiʿī nicht so viel Mühe gekostet zu haben. Er findet z. B. in Sure 98 v. 4 den stärksten Beweis gegen die Lehre der Murdschiten (Subkī l. c. I 227); ziemlich weit hergeholt. Man hat später auch andere Koranbeweise für die Idschmāʿ-Lehre gefunden; so z. B. deduziert sie Fachr al-dīn al-Rāzī (*Mafātiḥ al-ghajb* III 38) aus Sure 3 v. 106. Vgl. für andere Schriftbeweise Snouck Hurgronje in Revue de l'Hist. des Relig. XXXVII (1898) 17.

5) Abū Dāwūd II 131. Tirmiḏī II 25, Baghawī, *Maṣābīḥ al-Sunna* I 14.

7. 1) Vgl. über diese Frage und das in Betracht kommende Koranmaterial Snouck Hurgronje in seiner Kritik von Van den Bergs Beginseln van het Mohammedaansche Recht, 1. Art. 26—27 des Separatabdruckes; Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes (Leiden 1908) 175 ff.

2) Vgl. die dem Schaʿbī vorgelegten kasuistischen, zum Teil ganz widersinnigen Fragen bei Dshāḥiẓ, *Ḥajawān* VI 52. Mit Hinweis auf Sure 6 v. 146 („Ich finde in dem, was mir geoffenbart wurde, nichts Verbotenes für den Essenden, daß er es genieße als . . .") erklärt er den Genuß von Elefantenfleisch als zulässig.

3) In der zoologischen Enzyklopädie des Damīrī, *(Ḥajāt al-ḥajawān)* wird am Schlusse jedes Artikels die Frage der religionsgesetzlichen Stellung des betreffenden Tieres nebst den bezüglichen Differenzen der *maḏāhib* behandelt.

4) Vgl. über diese Kategorien *Ẓāhiriten* 66 ff. Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes 56 ff.

5) Vgl. besonders Zurḳānī zu *Muwaṭṭa* (Kairo 1279/80) III 184.

6) Die Literatur dieses Zweiges der islamischen Gesetzwissenschaft hat am ausführlichsten behandelt Friedrich Kern, ZDMG LV 61 ff. und in der Einleitung zu seiner Ausgabe des *Kitāb ichtilāf al-fuḳahā* von Ṭabarī (Kairo 1902) 4—8. Von den übersichtlichen Werken über die Differenzen der Schulen wird am meisten benutzt das große Buch der Wage *(Kitāb*

al-mīzān) vom ägyptischen Mystiker ʿAbd al-Wahhāb al-Schaʿrānī (st. 973/1565), das von Perron teilweise ins Französische übersetzt ist: Balance de la loi musulmane ou Esprit de la législation islamique et divergences de ses quatre rites jurisprudentiels (Alger 1898 vom Gouvernement général de l'Algérie herausgegeben).

8. 1) Buch., *Īmān* nr. 28. Man hat den Satz auch als Koranvers zitiert, Nöldeke-Schwally, Gesch. d. Korans 181.

2) Buch., *ʿIlm* nr. 12; *Wuḍūʾ* nr. 61; *Adab* nr. 79.

3) Ibn Saʿd VI, 126, 3.

4) ʿAbdalbarr al-Namarī, *Dschāmiʿ bajān al-ʿilm wa-faḍlihi* (auszügliche Ausgabe, Kairo 1320) 115, 9. Man vgl. mit dieser Anschauung den talmudischen Grundsatz: *Kōʾach de-hattērā ʿādīf*, „die Kraft des Erlaubens ist wertvoller", bab. *Berākhōth* 60a und sehr oft.

5) Bei Damīrī, *Ḥajāt al-ḥajawān*, s. v. *sundschāb* II 41, 21.

6) Darauf bezieht sich das *Ḥadīth* bei Buch., *K. al iʿtiṣām* nr. 16.

7) Al-Dārimī, *Sunan* (Cawnpore 1293) 36. Der Bericht hat nur dann einen Sinn, wenn man, wie ich angenommen habe, an Stelle von *ḥalāl* (erlaubtes) des Textes das „absolut Befohlene" setzt.

8) Ibn Saʿd VI, 244, 20.

9) Auch nach dem Nomokanon des Barhebraeus muß „der Name des lebendigen Gottes beim Schlachten angerufen werden" (s. die Stellen bei Böckenhoff, Speisegesetze mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen — Münster 1907 — 49). S. über ähnliche Erscheinungen im Nomokanon S. Fraenkel, Deutsche Literaturz. 1900, 188.

10) Vgl Ibn Saʿd VI 166, 21.

11) Muwaṭṭa II 356. S. meinen Artikel „Bismillāh" in Hastings Encyclop. of Religion and Ethics II 667[b].

12) Vgl. Subkī, *Muʿīd al-niʿam* ed. Myhrman 203, 10.

9. 1) Muh. Stud. I 21 ff. Vgl. jetzt auch Lammens, Études sur le règne du Calife Moʿāwija I 411 (Mélanges Beyrouth III 275).

2) Die Poeten der omajjadischen Epoche bezeichnen zuweilen den Wein, von dem sie sprechen, ausdrücklich als *ḥalāl* (gesetzlich erlaubt); Dschemīl al-ʿUḏrī (*Aghānī* VII 79, 15), Ibn Ḳajs al-Ruḳajjāt (ed. Rhodokanakis 57, 5 *aḥallahu Allāhu lanā*). Es ist nicht anzunehmen, daß darin eine Beziehung zu den Distinktionen der Theologen vorauszusetzen sei (*Chizānat al-adab* IV 201).

3) *Usd al-ghāba* V 161. Suhejlī, Glossen zu Ibn Hischām ed. Wüstenfeld II 175.

4) Man vgl. Subkī ed. Myhrman 147.

5) Nasāʾi, *Sunan* (ed. Schahdra 1282) II 263 - 269.

6) *nabīḏ* heißt auch ein vom Propheten selbt genossenes Getränk. Ibn Saʿd II, I 131, 5. 9.

7) Daß mancher doch ein böses Gewissen dabei hatte, zeigt die Erzählung, daß der Chalife Maʾmūn, der den Ḳāḍī Jaḥjā b. Aktham bei seinen Mahlzeiten anwesend sein ließ, an denen er selbst

dem *nabīḏ* zusprach, dem Ḳāḍī nie einen Trunk anbot. „Ich kann nicht dulden, daß ein Ḳāḍī nabīḏ genieße". Ṭajfūr, *Kitāb Baghdād* 258, 8 ff. In demselben Sinne äußert sich Ma'mūn gegenüber dem Ḳāḍī von Damaskus, der das ihm angebotene Dattel-nabīḏ zurückweist. Aghānī X 124, 12.

8) Ibn Sa'd V 276, 16.
9) Jāḳūt ed. Margoliouth II 261, 2.
10) Mas'ūdī, *Murūdsch* (ed. Paris) VIII 105, 4.
11) Bei Ḳālī, *Amālī* (Būlāḳ 1324) II 48, 12.
12) Ibn Ḳutejba, *'Ujūn al-achbār* ed. Brockelmann 373, 17. Die dort erwähnte Monographie des Ibn Ḳut. über Getränke, für die wir bisher auf Auszüge im *'Iḳd al-farīd* angewiesen waren, ist jetzt von A. Guy herausgegeben in der Kairoer arab. Monatsschrift *al-Muḳtabas* II (1325/1907) 234—248; 387—392; 529—535.
13) Ibn Sa'd VI 67 penult.; 175, 20.
14) Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* I 281.
15) Ibn Challikān ed. Wüstenfeld nr. 217.
16) Ibid. nr. 290.
17) Ibid. nr. 733.
18) Ibn Sa'd VI 64, 3. 7.
19) *Usd al-ghāba* V 12, 1.
20) Buch., *Aschriba* nr. 6.

10. 1) Im 'Irāḳ tritt das *tauḥīd* (die Beschäftigung mit den Glaubensfragen) zurück; vorherrschend ist das *fiḳh* ('Aṭṭār, *Taḏkirat al-aulijā* II 175 oben.
2) Ibn Challikān nr. 803.
3) Vgl. Th. W. Juynbolls Artikel „Akdarīya" in der Enzyklopädie des Islam I 242. Die Frage des Erbrechtes des Großvaters war seit alten Zeiten Gegenstand juristischer Kasuistik (Ibn Sa'd XI 100, 9) und der Meinungsunterschiede (bei Damīrī I 351, s. v. *ḥajja*). Vgl. *Kitāb al-imāma wal-sijāsa* (Kairo 1904) II 76. Einen überaus lehrreichen Einblick in die Verhältnisse der Entstehung gesetzlicher Bestimmungen in der alten Zeit des Islams gewähren die im *Kenz al-'ummāl* VI 14—18 in betreff dieser einen Erbrechtsfrage gesammelten Nachrichten.
4) Damīrī II 289—90, s. v. *ḳird*.
5) ibid. I 265, s. v. *dschinn*.
6) Sexuelle Verbindung zwischen Menschen und Dschinnen *(Ardat lili)* ist ein Fabeltypus, der aus dem babylonischen Vorstellungskreise mittelbar auch in die Volkserzählungen der Araber und dann auch in den islamischen Aberglauben eingedrungen ist. Es werden mit Namen genannt die Personen des arabischen Altertums und auch aus dem Kreise anderer Völker, die Früchte solcher Mischverbindungen waren. Vgl. Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* I 85 ff., wo solche Fabeln energisch zurückgewiesen werden. Dsch. nennt Leute, die die Möglichkeit derselben zugeben, „böse Gelehrte" *('ulamā al-sau')* und betont ausdrücklich, daß er sich nur referierend verhalte (vgl. auch Damīrī II 25—27, s. v. *si'lāt*). Beispiele für den isla-

mischen Volksglauben bei R. Campbell Thompson, Proc. of Soc. of Bibl Arch. XXVIII 83 und Sayce, Folklore 1900 II 388. Die Tatsächlichkeit solcher Verbindungen wird auch aus Koran 17 v. 66, 55 v. 56. 74 gefolgert (Damîrî l. c. 27, 19). Religionsgesetzlich wird gegen die Zulässigkeit solcher Ehen (mit Rücksicht auf Sure 16 v. 74: „Allah hat euch aus euch selbst — *min anfusikum* — Gattinnen gegeben") die Verschiedenheit der Arten der Eheschließenden *(ichtilâf al-dschins)* als impedimentum dirimens geltend gemacht, aber als solches nicht allgemein anerkannt (Subkî, *Ṭabaḳât al-Schâfi'ijja* V 45, 5 v. u.). Daß die gesetzliche Ablehnung der Zulässigkeit solcher Eheverbindungen nicht als unanfechtbar gilt, ist daraus ersichtlich, daß Jaḥjâ b. Ma'în und andere orthodoxe Autoritäten den Scharfsinn einiger mit Namen genannten Gelehrten dem Umstande zuschreiben, daß eines ihrer Eltern ein Dschinn gewesen sei (Ḏahabî, *Taḏkirat al-ḥuffâẓ* II 149). Einen Milchbruder von Dschinnen erwähnt Ibn Challikân nr. 763; vgl. auch Abhandl. zur arab. Phil. II, CVIII; jetzt auch Macdonald, The Religious Attitude and Life in Islam 143 f.; 155. Alfred Bel erzählt, daß die Leute in Tlemcen von einem unlängst (1908) verstorbenen Bewohner der Stadt die Meinung hatten, daß er außer seiner legitimen Ehefrau auch mit einer *dschinnijja* ein eheliches Verhältnis geschlossen hatte (La population musulmane de Tlemcen 7 des S.-A. aus Revue des Études ethnographiques et sociologiques 1908). — Auch die Frage, ob Engel und Dschinnen die rechtliche Eignung haben, Besitz *(mulk)* zu erwerben, wird juristisch verhandelt (Subkî l. c. V 179).

7) Vgl. Abhandl. zur Arab. Phil. I 109. Wir können hier al-Schâfi'î als Ausnahme vom herrschenden Geiste der theologischen Juristen nennen. Seine Schule überliefert von ihm den Grundsatz: Wenn ein sonst unbescholtener Mann vorgäbe, Dschinnen gesehen zu haben, so würden wir ihn als einer gerichtlichen Zeugenschaft unfähig erklären (bei Subkî l. c. I 258, 4 v. u.).

8) Dscharîr, *Dîwân* (ed. Kairo 1313), II 128, 13; *Naḳâ'iḍ* ed Bevan 754, 3.

9) ZDMG LX 223. Bereits Abû Jûsuf (s. S. 69) verfaßte einen Traktat über solche *ḥijal* (Dschâḥiẓ, *Ḥajawân* III 4, 2). Dies Thema bildet dann einen ständigen Stoff des praktischen *fiḳh*, namentlich in der ḥanefitischen Schule. Eins der frühesten Werke dieser Art von Abû Bekr Aḥmed al-Chaṣṣâf (st. 261/874), dem Hofjuristen des Chalifen al-Muhtadî, gilt als Grundwerk dieser juristischen Kunst; es ist jetzt auch in einer kairoer Druckausgabe (1314) allgemein zugänglich.

10) *Mafâtîḥ al-ghajb* I 411—413.

11) Kultur d. Gegenw. 111, 16 ff.

III.

Dogmatische Entwicklung.

1. Propheten sind nicht Theologen. Die Botschaft, die sie aus unmittelbarem Drang des Gewissens bringen, die Glaubensvorstellungen, die sie erwecken, stellen sich nicht als ein mit Überlegung geplantes Lehrgebäude dar; ja sie trotzen zumeist den Versuchen festgefügter Systematik. Erst in späteren Generationen, nachdem bereits die gemeinsame Pflege der Gedanken, an denen sich die ersten Bekenner begeisterten, zur Bildung einer geschlossenen Gemeinde geführt hatte, gelangen durch innere Vorgänge in der Gemeinde sowie durch Einwirkungen der weiteren Umgebung die Bestrebungen derer zur Geltung, die sich als berufene Interpreten der prophetischen Verkündigungen fühlen[1], die Lücken der Prophetenlehre ergänzen und abrunden, diese selbst, sehr oft in unangemessener Weise, deuten, sie auslegen — d. h. ihr zumeist vom Urheber nie Geahntes unterlegen. Sie geben dabei Antworten auf Fragen, die der Stifter niemals in den Kreis seiner Erwägungen gezogen, gleichen Widersprüche aus, die ihn selbst nicht beunruhigt hatten, ersinnen spröde Formeln und errichten einen breiten Wall von Gedankenreihen, mit denen sie diese Formeln vor inneren und äußeren Angriffen sicherzustellen wähnen. Die Summe ihrer in festgegliederte Ordnungen gefaßten Lehrsätze leiten sie dann aus den Worten des Propheten, nicht selten aus deren Buchstaben her. Sie verkünden dieselben auf solchem Grund als seine von Anfang an beabsichtigte Lehre; sie streiten darüber untereinander und argumentieren mit den scharfsinnigen Mitteln dünkelhafter Spitzfindigkeit gegen jene, die aus dem lebendigen Prophetenwort mit denselben Mitteln andere Folgerungen ziehen.

Die Betätigung solcher Bestrebungen setzt die kanonische Zusammenfassung und formelle Festlegung der prophetischen Verkündigungen als geheiligter Schrifttexte voraus. Um diese schlingen sich dogmatische Kommentare, die sie dem Geiste entfremden, der ihr wahres Wesen durchdringt. Es ist ihnen mehr um das Beweisen als um das Erklären zu tun. Sie sind die nimmer versiegenden Quellen, aus denen die Spekulationen der dogmatischen Systematiker fließen.

Sehr kurze Zeit nach seinem Erstehen ist auch der Islam in eine solche theologische Entwicklung eingetreten. Gleichzeitig mit den Vorgängen, die den Gegenstand unseres zweiten Abschnittes bildeten, wird auch der Glaubensinhalt des Islams Gegenstand der Reflexion; parallel mit der Entwicklung der ritualistischen Spekulation entfaltet sich auch eine dogmatische Theologie des Islams.

Es würde schwer halten, aus dem Koran selbst ein einheitliches, in sich geschlossenes und von Widersprüchen freies System der Glaubenslehre aufzurichten. In den wichtigsten Glaubensvorstellungen erhalten wir ganz allgemeine Impressionen, die in den Einzelheiten zuweilen widersprechende Belehrungen ergeben. Je nach den Stimmungen, die im Propheten vorwalten, reflektiert sich in seiner Seele die Glaubensvorstellung in verschiedener Farbe. Sehr früh war hierdurch einer harmonisierenden Theologie die Aufgabe gestellt, die aus solchen Widersprüchen sich ergebenden theoretischen Schwierigkeiten auszugleichen.

Die Suche nach Widersprüchen in seinen Verkündigungen scheint übrigens in Muhammeds Falle sehr früh Gegenstand der Erwägung gebildet zu haben. Die Offenbarungen des Propheten waren schon bei seinen Lebzeiten Kritikern ausgesetzt, die auf ihre Mängel lauerten. Die Unentschiedenheit, der widerspruchsvolle Charakter seiner Lehre war Gegenstand spöttischer Bemerkungen. Und darum muß er ja selbst, so gern er auch sonst Gewicht darauf legt, daß er „einen (deutlichen) arabischen Koran frei von Krümmen (39 v. 29, vgl. 18 v. 1; 41 v. 2)“ offenbart, in Medina bekennen, daß in der göttlichen Offenbarung „teils festgefügte Verse sind, die sind der Kern des Buches; andere sind zweifelhaft. Diejenigen nun, in

deren Herzen böse Neigung ist, sind auf der Suche nach dem, was darin undeutlich ist, indem sie Unruhe hervorrufen wollen und auf seine Deutung sinnen. Niemand aber kennt dessen Deutung als Gott, und die fest im Wissen sind; die sprechen: Wir glauben daran; alles ist von unserem Gott" (3 v. 5).

Umsomehr war eine solche Kritik des Korans in der nächsten Generation am Platze, als sich nicht nur die Gegner des Islams mit der Entdeckung seiner Schwächen beschäftigten, sondern im Kreise der Gläubigen selbst die Erwägung der im Koran erscheinenden Widersprüche hervortrat. Wir werden bald an einem Beispiele sehen, wie, in bezug auf eine fundamentale Lehre der Religion, die Frage der Willensfreiheit, die Argumente für und wider gleichmäßig aus dem Koran geschöpft werden konnten.

Wie in allen Punkten der inneren Geschichte des Islams, so entrollt uns das Ḥadīth auch ein Bild dieser geistigen Bewegung in der Gemeinde. Sie wird freilich bereits in die Zeit des Propheten zurückverlegt, und auch in die Schlichtung derselben wird er hineingezogen. In Wahrheit gehört sie erst in die Zeit der aufkeimenden theologischen Reflexion. Nach der Darstellung des Ḥadīth beunruhigten die Gläubigen schon den Propheten mit der Aufweisung dogmatischer Widersprüche im Koran. Solche Verhandlungen erregen seinen Zorn. „Der Koran — sagt er — ist nicht geoffenbart worden, damit ihr einen Teil desselben mit dem anderen schlaget, wie dies frühere Völker mit den Offenbarungen ihrer Propheten taten; am Koran bestätigt vielmehr eins das andere. Was ihr davon versteht, danach sollt ihr handeln; was in euch Verwirrung erregt, das nehmet gläubig hin"[2].

Das Gefühl des naiv Gläubigen wird als Spruch des Propheten verkündet. Dies ist die Methode des Ḥadīth.

2. Teils die politischen Gestaltungen, teils die anregende Wirkung äußerer Berührungen stellten die auf dogmatische Tifteleien sonst wenig gestimmten Kreise der alten Bekenner des Islams sehr früh vor die Notwendigkeit, Stellung zu nehmen in Fragen, für die der Koran keine bestimmte und unzweideutige Antwort gibt.

Daß die innere politische Gestaltung zur Hervorlockung dogmatischer Streitfragen Anlaß gab, kann uns folgende

Beobachtung bestätigen. Die omajjadische Staatsumwälzung bot innerhalb der Geschichte des Islams den ersten Anlaß, über die neue politische und staatsrechtliche Lage hinaus auch das Gebiet theologischer Fragen zu streifen, die neuen Einrichtungen aus dem Gesichtspunkte der religiösen Anforderungen zu beurteilen.

Wir müssen an dieser Stelle nochmals auf ein Moment der alten Islamgeschichte eingehen, das wir bereits im vorigen Abschnitt zu berühren hatten: die Beurteilung des religiösen Charakters der Omajjadenherrschaft.

Man darf wohl heute die in früheren Zeiten gangbare Auffassung vom Verhältnis der Omajjaden zur islamischen Religion als völlig überwunden betrachten. Man hat, der islamischen Geschichtstradition folgend, die Omajjaden und den Geist ihrer Regierung früher in einen schroffen, bewußten Gegensatz zu den religiösen Anforderungen des Islams gestellt; die Herrscher dieser Dynastie, ihre Landpfleger und Verwaltungsbeamte wurden geradezu als Erben der alten Feinde des entstehenden Islams eingeführt, in denen der Religion gegenüber der alte ḳurejschitische Geist mit seiner Feindseligkeit oder mindestens Gleichgültigkeit gegen den Islam in neuen Formen auflebt.

Freilich, Frömmler und Betbrüder waren diese Männer nicht. Das Leben an ihrem Hof entsprach ja nicht in allen Beziehungen jenen einengenden, weltentsagenden Normen, deren Betätigung die Frommen von den Häuptern des islamischen Staates erwarteten, und deren Einzelheiten sie in ihren Ḥadîthen als Prophetengesetze verkündeten. Es sind uns wohl manche Daten über fromme Neigungen einzelner von ihnen überliefert[1]; aber den Pietisten, denen die medinischen Regierungsverhältnisse unter Abû Bekr und ʿOmar als Ideale vorschwebten, haben sie sicherlich nicht Genüge getan.

Das Bewußtsein als Chalifen oder Imame an der Spitze eines auf Grund religiöser Umwälzung auferbauten Reiches zu stehen, das Bewußtsein selbst getreue Anhänger des Islams zu sein kann ihnen nicht aberkannt werden[2]. Allerdings klafft ein gewaltiger Unterschied zwischen ihren Gesichtspunkten in der Regierung des Islamstaates und den pietistischen Erwartungen der Frömmler, die ihr Tun mit ohnmächtigem Grimme verfolgten, und deren Gesinnungs-

genossen wir zum großen Teil die Überlieferung ihrer Geschichte verdanken. Im Sinne der „Koranleser“ und ihrer Wünsche faßten sie ihre Aufgabe für den Islam nicht auf. Sie hatten das Bewußtsein, den Islam in neue Bahnen zu lenken, und einer ihrer kräftigsten Helfer, der übel beleumundete Ḥaddschādsch b. Jūsuf, spricht wohl in ihrem Sinne, wenn er am Krankenbette des Sohnes ʿOmars eine spöttische Bemerkung gegen das ancien régime fallen läßt[3].

Es ist unleugbar ein neues System, das mit ihrem Antritt einsetzt. Die Omajjaden faßten den Islam in ehrlicher Weise „von der politischen Seite auf, wonach er die Araber geeinigt und zur Weltherrschaft geführt hatte“[4]. Die Genugtuung, die sie in der Religion finden, ist nicht zum geringsten darin begründet, daß man durch den Islam „zu hohem Ruhm gelangt ist, den Rang und das Erbteil der Völker eingeheimst hat“[5]. Diese politische Machtstellung des Islams nach innen und nach außen zu erhalten und zu erweitern, hielten sie für ihre Herrscheraufgabe. Damit glaubten sie der Sache der Religion zu dienen. Wer ihnen in den Weg tritt, wird als Empörer gegen den Islam behandelt, etwa wie der israelitische König Ahab den eifernden Propheten als *ʿōkhēr Jisrāʾēl*, als Betrüber Israels (I. Kön. 18, 17) behandelt. Wenn sie gegen Aufrührer kämpfen, die ihren Widerstand auf religiöse Motive gründen, so haben sie die Überzeugung, daß es F e i n d e d e s I s l a m s sind, gegen die sie pflichtmäßig das strafende Schwert führen im Interesse des Gedeihens und Bestandes des Islams[6]. Wenn sie gegen geheiligte Stätten vorgehen, gegen die Kaʿba ihre Wurfgeschosse richten, wofür ihre frommen Feinde noch Jahrhunderte lang ihnen das schwere Verbrechen der Profanation zur Last legen, glauben sie selbst, sobald dies die Staatsnotwendigkeit fordert, im Interesse des Islams die Feinde desselben zu züchtigen und den Herd der gegen die Einheit und die innere Macht des Islamstaates gerichteten Empörung zu bedrohen[7]. Und als Feinde des Islams gelten ihnen alle jene, die die Einheit des durch ihre staatsmännische Einsicht gefestigten Staates unter welchem Vorwand immer stören. Trotz aller Begünstigung der Prophetenfamilie, für die erst unlängst Lammens in seinem Moʿāwija-Werk die Beweise gesammelt hat[8], bekämpfen sie die ʿalidischen Prätendenten,

die ihren Staat bedrohen; sie gehen dem Tag von Kerbelā nicht aus dem Wege, dessen blutige Ereignisse bis zum heutigen Tage den Gegenstand der Martyrologien ihrer schīʿitischen Verflucher bilden.

Das Interesse des Islams war von dem des Staates nicht zu sondern. Die Errungenschaft der Macht galt ihnen als religiöser Erfolg. Ihre getreuen Anhänger hatten ein Verständnis für ihr islamtreues Wirken. Von ihren Ruhmesdichtern werden sie ja immerfort als Hort des Islams gepriesen. Unter ihren Getreuen scheint es sogar auch Kreise gegeben zu haben, die auch ihrer Person dieselbe religiöse Weihe zueigneten, welche die Verfechter der Rechte der Prophetenfamilie den durch ihre Abstammung geheiligten ʿalidischen Prätendenten zuschrieben[9].

Anders betrachteten die mit den Omajjaden eingetretene Wandlung jene frommen Leute, die ein Reich erträumten, das nicht von dieser Welt ist und die unter verschiedenen Vorwänden der Dynastie und dem Geist ihrer Regierung Widerwillen entgegensetzten. Für das Urteil der meisten von ihnen war ja die Herrschaft dieser erblich belasteten Dynastie in Sünde entstanden. In den Augen jener Träumer galt das neue Regiment als unrechtmäßig und unreligiös. Es entsprach ihrem theokratischen Ideal nicht und erschien ihnen als Hindernis für die durch sie angestrebte praktische Vergegenwärtigung eines gottgefälligen Reiches. Es verkürzte ja bereits in seinem Ursprunge das Recht der heiligen Familie des Propheten und erwies sich in seiner politischen Wirksamkeit ganz rücksichtslos gegen die Heiligtümer des Islams. Zudem wurden die Vertreter des herrschenden Systems als Leute befunden, die selbst in ihrer persönlichen Haltung das durch die Frommen erträumte Gesetz des Islams nicht peinlich genug erfüllen, „die — wie man den ersten ʿalidischen Prätendenten Ḥusejn, den Enkel des Propheten, sagen läßt — dem Gehorsam des Satans anhangen und den Gehorsam Gottes verlassen, Verderbnis offenbar machen, die göttlichen Ordnungen vereiteln, von der Kriegsbeute sich unrechtmäßige Anteile aneignen[10], das von Gott Verbotene erlauben und das von ihm Erlaubte verbieten“[11]. Sie verlassen die geheiligte Sunna und treffen willkürliche, der religiösen Auffassung zuwiderlaufende Verfügungen[12].

Die strenge Forderung der intransigenten Religionsvertreter wäre nun gewesen, daß solche Leute bis aufs äußerste bekämpft werden müssen, daß man sich mindestens von jedem Zeichen der Anerkennung ihrer Herrschaft passiv zurückziehen müsse. Dies war wohl theoretisch leicht ausgesprochen, aber um so schwerer wäre es gewesen, die Theorie auch tatsächlich zu verwirklichen. Das Staatswohl, das Interesse der religiösen Gemeinschaft mußte doch über alles gehen, und dies forderte das Vermeiden von Erschütterungen, also die notgedrungene Duldung der tatsächlichen Regierung. Ihr Appell an das Gottesgericht, der in frommen Verfluchungen zum Ausdruck kam[13], erwies sich als erfolglose Waffe. Was Gott duldet, dem möge der Mensch sich nicht widersetzen. Er möge seine Hoffnung darauf setzen, daß Gott dereinst die mit Unrecht erfüllte Welt mit Recht erfüllen werde. Aus diesen stillen Hoffnungen formte sich als Ausgleichung der Tatsachen mit den Idealen die Mahdī-Idee heraus, der feste Glaube an das dereinstige Erstehen des durch Gott rechtgeleiteten theokratischen Herrschers. Davon wird ja noch späterhin die Rede sein (Abschnitt V, 12).

Eine der äußeren Erscheinungsformen der Herrschergewalt im Islam war die mit dem theokratischen Charakter des Fürsten zusammenhängende Funktion des Regierenden oder seines Stellvertreters als des Leiters des öffentlichen Gottesdienstes, als *Imām*, als der liturgische Vorsteher. Wie es nun die Frommen immer auch ärgern mochte, die Vergegenwärtiger der Gottlosigkeit in dieser sakramentalen Rolle zu erblicken — man hielt sie für fähig, dieselbe im Zustande des Weinrausches zu vollziehen —, auch damit söhnte man sich aus. Man könne — im Interesse der Ruhe im Staate — „hinter dem Frommen und dem Übeltäter sein *ṣalāt* verrichten“. Dies war die Formel für die Duldsamkeit der Frommen.

Nicht alle blieben aber bei diesem passiven Verhalten stehen. Die Frage sollte auch prinzipiell in Ordnung gebracht werden. Die Erfahrungen des täglichen Lebens, die Gesinnung der intransigenten Vertreter der religiösen Forderungen drängten die Erwägung in den Vordergrund: ob es denn überhaupt richtig sei, daß man die Übertreter des Gesetzes grundsätzlich aus dem Glauben ausschließe und

sich ihnen gegenüber gleichsam als der Gewalt weichenden Dulder betrachte. Sie sind ja am Ende Muslime, die das Bekenntnis zu Gott und den Propheten im Munde führen, wohl auch im Herzen tragen. Wohl machen sie sich der Übertretungen des Gesetzes — Ungehorsam und Auflehnung nannte man dies — schuldig, aber sie sind ja dabei Glaubende. Es gab eine große Partei, die diese Frage in einem Sinne beantwortete, die den Anforderungen des Tatsächlichen noch viel entsprechender war als jener passive Dulderstandpunkt des Durchschnitts. Sie stellte die These auf: es komme auf das Bekenntnis an; neben dem Glauben könne das praktische Verhalten, die Übung nicht schädlich sein, sowie andererseits alles gesetzliche Tun nichts nütze neben dem Unglauben. Fiat applicatio. Die Omajjaden sind also als wirkliche gute Muslime gerechtfertigt, sie mußten als *ahl al-ḳibla*, als Leute, die sich im Gebet nach der Ḳibla orientieren und sich also zur Gemeinschaft der Rechtgläubigen bekennen, als solche anerkannt werden; die Bedenken der Frommen gegen sie seien völlig grundlos.

Die Partei, deren Anhänger diese tolerante Lehre theoretisch aufstellten, nannte sich *Murdschiʾa* [14]. Das Wort bedeutet „die Aufschiebenden"; das will sagen, daß sie sich ein Urteil über das Schicksal der Menschen nicht anmaßen, sondern es Gott überlassen, über sie zu Gericht zu sitzen und zu entscheiden [15]. Für das diesseitige Verhältnis zu ihnen genügt das Bekenntnis ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinde des rechten islamischen Glaubens [16].

Die Gesinnung dieser Leute konnte an eine bereits in einer älteren Epoche der inneren Kämpfe hervorgetretene milde Richtung anknüpfen, an die jener Männer, die an der einstens stürmisch auftretenden Kampfesparole, ob ʿAlī oder ʿOthmān als Rechtgläubige, bzw. als Sünder und in letzterem Falle als der Chalifenwürde nicht würdig zu betrachten seien, nicht teilnahmen, sondern das Urteil über diese Frage Gott anheimstellten [17].

Eine solche bescheidene Gesinnung war natürlich nicht nach dem Geschmacke jener frommen Elemente, die in der im Staat zur Herrschaft gelangenden Politik und in ihren Vertretern eitel Gottlosigkeit und Abfall erblickten. Zunächst stand die nachsichtige Anschauung der Murdschiʾten in geradem Gegensatze zu den Anhängern der ʿalidischen

Ansprüche mit ihrem auf göttlichem Recht erbauten und durch die Prophetenfamilie zu regierenden theokratischen Staate. Daher stehen Murdschi'ten und ʿAlianhänger in schroffem Widerspruche zueinander[18]. Noch viel entschiedener tritt der Gegensatz zu einer anderen aufrührerischen Bewegung zutage. Mit dem Fortschritte der Erfolge der Omajjaden und der Zuspitzung der Gegensätze der Oppositionsparteien hatten nämlich Leute, die der murdschi'tischen Gesinnung huldigten, umsomehr Veranlassung ihre prinzipielle Auffassung zu verschärfen, in ihrer Formulierung noch einen Schritt weiter zu gehen und die Verketzerung des regierenden Systems in positiver Weise abzulehnen, als die ärgsten politischen Widersacher der bestehenden Staatsform, die bei späterer Gelegenheit noch zu erwähnenden Chāridschiten (Abschnit V, 2) das Reich mit dem Schlagworte beunruhigten, daß es mit dem allgemeinen Glauben nicht genug sei, daß die Verübung arger Sünden den Menschen unbarmherzig aus dem Glauben ausschließe. Wie ist es da um die armen Omajjaden bestellt, die ihnen als die ärgsten Gesetzesübertreter galten[19]?

Der Entstehungsgrund dieses in die Frühzeit des Islams (ein festes Datum läßt sich nicht feststellen) zurückreichenden Dissensus ist demnach in der Eigentümlichkeit der politischen Gestaltung und in dem Verhältnis zu suchen, in welches sich die verschiedenen Schichten des islamischen Volkes zu ihr stellten. Es war vorerst nicht dogmatisches Bedürfnis, was den Anstoß gab zur Diskutierung der Frage, welche Rolle dem ʿ*amal*, der Übung, den Werken, in der Qualifikation eines Muslims als solchen zuzueignen sei[20].

Es kommt dann eine Zeit, in der das aktuelle staatliche Interesse an der Beantwortung dieser Frage nicht mehr im Vordergrunde steht. Sie wird dann zu einem Verhandlungsgegenstande von gleichsam akademischem Interesse, und es knüpfen sich an dieselbe noch einige dogmatische Minutien und Spitzfindigkeiten an. Wenn der ʿamal in der Definition der Rechtgläubigkeit kein unumgänglich notwendiges Element bildet — sagen die Gegner —, so könnte ein scharfsinniger Murdschi'te folgern, daß jemand nicht als kāfir gestempelt werden könne, weil er sich vor der Sonne verbeugt: eine solche Tat sei bloß Zeichen des Unglaubens, nicht an sich Unglaube (kufr)[21].

Namentlich eine allgemeine dogmatische Unterscheidungsfrage, an der die muslimischen Theologen immerfort herumklügeln, hat sich aus dem murdschiʾtischen Ideengang herausentwickelt: Kann man an dem rechten Glauben ein abgestuftes Mehr oder Minder unterscheiden? Natürlich ist dies unstatthaft nach der Meinung der Leute, die die Übung nicht als integrierenden Bestandteil der Muslim-Qualifikation betrachten. Es wird nicht nach dem Wieviel gefragt. Man könne den Umfang des Glaubens nicht nach der Elle messen und auch nicht nach Quentchen abwägen. Jene hingegen, die neben dem Bekenntnis auch die Übung als notwendiges Element in der Definition eines richtigen Muslims fordern, geben die Möglichkeit einer arithmetischen Betrachtung des Glaubensumfanges zu. Spricht ja auch der Koran selbst von der „Zunahme des Glaubens“ (3 v. 167; 8 v. 2; 9 v. 125 u. a. m.) und „der Leitung“ (47 v. 19). Ein Mehr oder Weniger der Werke statuiert einen größeren oder geringeren Umfang des Glaubensstandes. Die orthodoxe Theologenwelt des Islams ist in theoretischer Beziehung über diese Frage nicht völlig einig. Man wird neben Dogmatikern, die von einem Plus und Minus in bezug auf den Glauben nichts hören wollen, auch solche finden, die an der Formel festhalten, „der Glaube ist Bekenntnis und Tat, er kann zu- und abnehmen“ [22]. Es hängt eben von der Richtung ab, zu der man sich innerhalb der Orthodoxie hält. In solche Finessen lief eine Streitfrage aus, die zunächst auf politischem Gebiet entstanden war [23].

3. Jedoch taucht fast gleichzeitig auf dem Gebiet einer anderen Frage der erste Keim wirklichen dogmatischen Interesses auf. Man klügelt nicht im allgemeinen darüber, ob der und jener als Rechtgläubige betrachtet werden können, sondern man nimmt in einer tiefeinschneidenden Glaubensvorstellung eine ganz bestimmte Stellung zu dem hergebrachten naiven, aller Reflexion abgewandten Volksglauben.

Die erste Erschütterung des naiven Glaubens im Islam ist nicht gleichzeitig mit dem Eindringen wissenschaftlicher Spekulation, etwa als Resultat derselben aufgetreten. Sie ist nicht Wirkung des keimenden Intellektualismus. Man kann vielmehr annehmen, daß sie durch die Vertiefung der Glaubensvorstellungen hervorgerufen war: durch Frömmigkeit, nicht durch Freisinn.

Die Idee der absoluten Abhängigkeit hatte die krassesten Vorstellungen von der Gottheit erzeugt. Allah sei unbeschränkter Potentat: „er kann nicht gefragt werden darüber, was er tut“ (21 v. 23). Die Menschen seien willenlose Spielzeuge in seinen Händen. Man müsse davon überzeugt sein, daß sein Wille nicht mit dem Maßstabe des durch Schranken aller Art begrenzten menschlichen Willens gemessen werden könne; daß die menschliche Fähigkeit in nichts zusammenschrumpft neben dem unbeschränkten Willen Allahs und seiner absoluten Macht. Diese Macht Allahs erstrecke sich auch auf die Bestimmung des menschlichen Willens. Der Mensch könne nur wollen, wohin Allah seinen Willen lenkt; und dies auch in seinem sittlichen Handeln. Auch sein Wille zu diesem sei durch Gottes Allmacht und durch seinen ewigen Beschluß bestimmt.

Aber ebenso sicher mußte es auch dem Gläubigen sein, daß Allah die Menschen nicht vergewaltigt, daß von seinem Walten die Vorstellung fernzuhalten sei, die auch das Bild eines menschlichen Machthabers sicherlich verunzieren würde: daß er *ẓālim* sei, ein Ungerechter, ein Tyrann. Und gerade im Zusammenhang von Lohn und Strafe wird im Koran in zahlreicher Wiederholung immer wieder versichert, daß Allah „an niemand Unrecht übt, auch nicht so groß wie ein Fäserchen am Dattelkorn“ (4 v. 52) oder „wie ein Keimgrübchen daran“ (v. 123); daß er „niemand eine Last auferlegt, die er nicht tragen kann, daß bei ihm ein Buch sei, das die Wahrheit spricht, und es soll ihnen nicht Unrecht geschehen“ (23 v. 64). „Und erschaffen hat Allah Himmel und Erde in Wahrheit und um jede Seele zu belohnen nach dem, was sie erworben, und es soll ihnen nicht Unrecht geschehen“ (45 v. 21). Aber — so mußte sich das fromme Gemüt fragen — kann man ein größeres Unrecht denken als die Vergeltung von Handlungen, deren bestimmender Wille nicht im Bereich des menschlichen Könnens liegt? daß Gott die Menschen aller Freiheit und Selbstbestimmung in ihren Handlungen beraubt, daß er ihr Verhalten bis in die kleinsten Kleinigkeiten bestimmt, daß er dem Sünder die Möglichkeit, das Gute zu tun, entzogen, „sein Herz versiegelt, über sein Gehör und Gesicht eine dicke Hülle gebreitet“ (2 v. 6) — und ihn dann dennoch wegen seines Ungehorsams bestraft und der ewigen Verdammnis überliefert?

Als solches willkürliches Wesen mochten sich viele Allahergebene fromme Muslime im allgemeinen ihren Gott vorstellen: eine Übertreibung des Abhängigkeitsgefühls. Dazu gab ihnen das heilige Buch manchen starken Anhaltspunkt. Der Koran hat ja eine große Zahl Parallelen zu der Vorstellung von dem Verhärten des Herzens Pharaohs und auch eine Menge von allgemeinen Sentenzen, die den Gedanken variieren, daß, wen Gott leiten will, dem weitet er seine Brust für den Islam, und wen er irreleiten will, dem macht er die Brust eng, als wollte er den Himmel erklimmen (6 v. 125). Keiner Seele ist es gegeben zu glauben, nur wenn es Gott gestattet (10 v. 100).

Es gibt wohl kein einziges Lehrstück, über das aus dem Koran so widerspruchsvolle Belehrung zu folgern wäre, als eben die Frage, die wir hier berühren. Den vielen deterministischen Sprüchen kann vorerst eine Anzahl von Äußerungen des Propheten gegenübergestellt werden, in welchen nicht Allah als der Irreleiter vorausgesetzt wird, sondern der Satan, der böse Feind und betrügerische Einflüsterer (22 v. 4; 35 v. 5. 6; 41 v. 36; 43 v. 35; 58 v. 20) von Adams Zeiten her (2 v. 34; 38 v. 83 ff.). Und wer die volle, auch nicht durch den Einfluß des Satans bedrohte Willensfreiheit des Menschen verteidigen wollte, konnte ja eine ganze Rüstkammer finden im selben Koran, aus dessen unzweideutigen Sprüchen auch das gerade Gegenteil des servum arbitrium gefolgert werden kann. Die guten und bösen Taten des Menschen werden charakteristischerweise als sein „Erwerb“ bezeichnet, also Handlungen, um die er sich selbständig bemüht hat (z. B. 3 v. 24 und öfters). „Wie der Rost belegt ihre Herzen, was sie (böses) erworben haben“ (83 v. 14). Und selbst wenn von dem Versiegeln der Herzen gesprochen wird, verträgt sich dies ganz gut damit, daß sie „ihrer Neigung folgen“ (47 v. 15. 18). Das Gelüst führt den Menschen in die Irre (38 v. 25). Nicht Gott verstockt die Herzen der Sünder, sondern „sie werden (durch ihre eigene Bosheit) hart . . . sie sind wie ein Stein oder noch härter“ (2 v. 69). Satan selbst weist die Zumutung, den Menschen auf Abwege zu verleiten, zurück; dieser befinde sich (von selbst) in weitem Irren (50 v. 26). Und dieselbe Auffassung bewährt sich auch an historischen Beispielen. Gott sagt z. B., daß er das ruchlose Volk der

Thamudäer „auf den rechten Weg geleitet habe, daß sie aber die Blindheit der rechten Leitung vorgezogen haben. Da ergriff sie der Donnerschlag, die Strafe der Erniedrigung für das, was sie sich angeeignet haben. Wir erretteten aber die, welche glaubten und gottesfürchtig waren“ (Sure 41 v. 16). Also: Gott hatte sie geleitet, sie folgten nicht; aus freiem Willen haben sie gegen Gottes Fügung das Böse getan, sie hatten es sich frei angeeignet. Gott leitet den Menschen auf den Weg; aber es ist vom Menschen abhängig, ob er sich dankbar der Leitung fügt oder sie störrisch zurückweist (76 v. 3). „Jeder handelt nach seiner eigenen Façon“ (17 v. 86). „Gott hat die Wahrheit gesandt; wer will, der sei gläubig; und wer will, der sei ungläubig“ (18 v. 28). „Dies (die Offenbarung) ist eine Erinnerung; wer immer will, ergreift den rechten Weg zu Gott hin“ (76 v. 29). Freilich steht Gott auch darin den Bösen nicht im Wege, er gibt ihnen die Macht und Fähigkeit das Schlechte zu tun, ebenso wie er den Guten die Fähigkeit verleiht, den Weg ebnet, das Gute zu tun (*fa-sanujassiruhu liljusrā* . . . *fa-sanujassiruhu lilʿusrā*; 92 v. 7. 10).

Hieran anknüpfend, möchte ich die Gelegenheit zu einer Bemerkung benutzen, die für das Verständnis des Problems der Willensfreiheit im Koran nicht unwichtig ist. Ein großer Teil jener Äußerungen Muhammeds, die gewöhnlich für die Folgerung in Anspruch genommen werden, daß Gott selbst es ist, der die Sündhaftigkeit des Menschen veranlaßt, ihn in die Irre führt, wird unter einen anderen Gesichtspunkt kommen, wenn wir den Sinn des Wortes, das man gewöhnlich auf dies Irreführen deutet, schärfer erfassen. Wenn es in einer großen Reihe von Koransprüchen heißt: „Allah leitet, wen er will, und läßt in die Irre gehen, wen er will“, so wollen solche Sentenzen nicht die Lehre geben, daß Gott die Leute der letzteren Klasse direkt auf den schlechten Weg bringt. Das entscheidende Wort *aḍalla* ist in solchem Zusammenhange nicht als irreleiten zu fassen, sondern als irren lassen, sich um jemand nicht kümmern, ihm den Ausweg nicht anzeigen. „Wir lassen sie (*naḏaruhum*) in ihrer Widersetzlichkeit herumirren“ (6 v. 110). Man möge sich einen einsamen Wüstenwanderer vergegenwärtigen — aus dieser Anschauung ist die Ausdrucksweise des Korans über Leitung und Irrung hervorgegangen. Der

Wanderer irrt im grenzenlosen Raume, die rechte Richtung nach seinem Ziel erspähend. So ist der Mensch auf seiner Lebenswanderung. Wer nun durch Glauben und gute Werke sich des Wohlwollens Gottes verdient gemacht hat, den belohnt er mit seiner Leitung; den Missetäter läßt er irren, er überläßt ihn seinem Schicksale, entzieht ihm seine Huld; er reicht ihm nicht die führende Hand, nicht aber daß er ihn geradezu auf den schlechten Weg brächte. Darum wird von den Sündern auch gern das Bild der Blindheit und des Herumtappens gebraucht. Sie sehen nicht und müssen daher ziel- und planlos irren. Da ihnen kein Führer heraushilft, stürzen sie unrettbar ins Verderben. „Es sind Erleuchtungen von eurem Gott gekommen; wer nun sieht, der tut es zu seinem eigenen Nutzen; und wer blind ist, der ist es zu seinem Schaden“ (6 v. 104). Warum hat er sich des ihm aufgesteckten Lichtes nicht bedient? „Wir haben dir das Buch für die Menschen geoffenbart; wer sich (dadurch) leiten läßt, der tut es für sich, wer aber herumirrt (*ḍalla*), der tut es zu seinem Schaden“ (39 v. 42).

Dies Sichselbstüberlassenbleiben, die Entziehung der göttlichen Fürsorge ist eine im Koran herrschende Vorstellung mit Bezug auf Leute, die sich durch ihr vorhergehendes Verhalten der göttlichen Gnade unwürdig machen. Wenn von Gott gesagt wird, daß er der Ruchlosen vergißt, weil sie seiner vergessen (7 v. 49; 9 v. 68; 45 v. 33), so zieht er die Konsequenz dieser Anschauung. Gott vergißt der Sünder, d. h. er kümmert sicht nicht um sie. Die Leitung ist eine Belohnung der Guten. „Allah leitet nicht das ruchlose Volk“ (9 v. 110); er läßt es planlos herumirren. Der Unglaube ist nicht die Folge, sondern die Ursache des Herumirrens (47 v. 9; besonders 61 v. 5). Freilich „wen Gott in der Irre läßt, der findet den rechten Weg nicht“ (42 v. 45) und „wen er in der Irre läßt, der hat keinen Führer“ (40 v. 35) und geht dem Verderben entgegen (7 v. 177). Überall handelt es sich um eine strafweise Entziehung der Gnadenleitung, nicht um ein Irreleiten, das die Ursache der Gottlosigkeit wäre. Das haben die alten Muslime, die den ursprünglichen Anschauungen nahestanden, recht gut heraus- und nachgefühlt. In einem Ḥadīth heißt es: Wer drei Freitagsversammlungen aus Geringschätzung (*tahâwunan*) versäumt, dem versiegelt

Gott das Herz[1]. Das heißt: unter Versiegelung des Herzens versteht man einen Zustand, in den der Mensch erst durch die Vernachlässigung der religiösen Anforderungen verfällt. Und ein altes Gebet, das der Prophet den zum Islam bekehrten Neophyten Ḥuṣajn lehrt, lautet: „O Allah, lehre mich meine Rechtleitung und behüte mich vor dem Bösen meiner eigenen Seele"[2], d. h. überlasse mich nicht meinem eigenen Selbst, sondern reiche mir die leitende Hand. Von einer Irreleitung kann aber die Rede nicht sein. Hingegen ist das Gefühl, daß das Sichselbstüberlassenbleiben die härteste Art göttlicher Strafe ist, in einer alten islamischen Schwurformel ausgeprägt: „Wenn meine Aussage nicht der Wahrheit entspräche (in assertorischen), oder wenn ich mein Gelöbnis nicht einhielte (in promissorischen Eiden), so möge mich Gott ausschließen aus seiner Macht und Kraft (*ḥaul wa-ḳuwwa*) und mich meiner eigenen Macht und Kraft überliefern"[3], d. h. er möge seine Hand von mir abziehen, so daß ich selbst sehen müsse, wie ich ohne seine Führung und Hilfe fertig werde. In diesem Sinne ist das Irrenlassen (nicht Irreleiten) der Sünder zu verstehen[4].

4. Wir konnten ersehen, daß der Koran zur Dokumentierung der widersprechendsten Anschauungen in bezug auf eine der wichtigsten Grundfragen des religiös-ethischen Bewußtseins dienen kann. Hubert Grimme, der sich sehr ernst in die Analyse der Theologie des Korans vertieft hat, hat einen lichtvollen Gesichtspunkt gefunden, der uns helfen könnte, aus diesem Wirrsal herauszukommen. Er findet, daß die widersprechenden Lehren, die Muhammed über Willensfreiheit und Gnadenwahl ausspricht, verschiedenen Epochen seiner Wirksamkeit angehören und den jeweiligen Eindrücken entsprechen, die ihm seine Verhältnisse einflößten. In der ersten mekkanischen Zeit steht er auf dem Standpunkte der vollen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit, in Medina sinkt er immer mehr und mehr zur Lehre der Unfreiheit und des servum arbitrium herab. Die krassesten Lehren darüber stammen aus seiner letzten Zeit[1]. Dies wäre allerdings — vorausgesetzt, daß die chronologische Schichtung mit Sicherheit vollzogen werden könnte — ein Leitfaden für Leute, die einer historischen Betrachtung fähig sind. Dies können wir von den alten Muslimen nicht erwarten, die sich zwischen den widersprechenden Lehren

durchzuwinden, für die eine oder die andere sich zu entschließen und mit den ihr entgegenstehenden Instanzen in harmonisierender Weise sich abzufinden hatten. Das Abhängigkeitsgefühl, das auf dem ganzen Gebiete des Islambewußtseins vorherrscht, war ohne Zweifel dem Überwiegen der Negation der Willensfreiheit günstig. Tugend und Laster, Lohn und Strafe seien völlig von der Gnadenwahl Gottes abhängig. Des Menschen Wille käme nicht in Betracht.

Aber schon sehr früh (wir können die Bewegung bis etwa ans Ende des VII. Jahrhunderts zurückverfolgen) störte eine solche tyrannische Anschauung den frommen Sinn, der sich bei dem ungerechten Gott, den die herrschende Volksvorstellung mit sich führte, nicht beruhigen konnte.

Zu dem Aufkeimen und zur immer tieferen Befestigung der frommen Bedenken trugen auch äußere Einflüsse bei. Die Heimat des ältesten Protestes gegen die schrankenlose Vorherbestimmung ist der syrische Islam. Sein Hervortreten wird am treffendsten durch die Auffassung Kremers begründet[2], daß die alten islamischen Lehrer die Anregung zu den Zweifeln an dem schrankenlosen Determinismus aus ihrer christlichen Theologenumgebung erhielten, da ja eben in der morgenländischen Kirche die Disputation über diesen Lehrpunkt die Geister der Gottesgelehrten beschäftigte. Damaskus, zur Zeit des omajjadischen Chalifats die Sammelstelle der islamischen Intelligenz, ist der Mittelpunkt der Spekulation über das *ḳadar*, über die Schicksalsbestimmung; von hier aus verbreitete sie sich rasch auf fernere Kreise.

Fromme Bedenken führten sie zur Überzeugung, daß der Mensch in seinem ethischen und gesetzlichen Handeln nicht Sklave einer unabänderlichen Vorherbestimmung sein könne, daß er vielmehr selbst seine Taten schaffe und somit selbst Ursache seiner Seligkeit oder Verdammnis werde. „*Chalḳ al-afʿāl*", Schöpfung der Taten, so wurde später die These dieser Leute benannt, die — gleichwie lucus a non lucendo — wegen ihrer Beschränkung des ḳadar eben als *Ḳadariten* bezeichnet wurden, während sie die Gegner gern als „Leute des blinden Zwanges" (*dschabr*) *Dschabriten* nennen. Dies war der älteste dogmatische Dissensus innerhalb des alten Islams.

Wenn der Koran beiden Parteien in gleicher Weise Argumente liefern konnte, so ist eine mythologische Tradition,

die sich wie eine Art Agāda im Islam sehr früh entwickelte oder vielleicht erst im Laufe dieser Disputationen entfaltete — wer kann hier genau Entstehungsdaten liefern? — den Deterministen günstig. Gott habe ja dem Adam gleich nach seiner Schöpfung aus seiner als riesig gedachten körperlichen Substanz in Form kleiner Ameisenschwärme seine ganze Nachkommenschaft entnommen und schon damals die Klassen der Seligen und Verdammten bestimmt und der rechten und linken Seite des Körpers des ersten Menschen einverleibt. Und jedem einzelnen Embryo wird ja durch einen eigens hierfür bestimmten Engel sein ganzes Lebensschicksal vorgezeichnet (nach einer aus Indien entlehnten Vorstellung: „auf die Stirne geschrieben")[3], unter anderem auch: ob er zur Seligkeit oder zur Verdammnis bestimmt sei. Auch die eschatologische Tradition verläuft dementsprechend von deterministischen Gesichtspunkten aus. Gott schickt die armen Sünder ziemlich willkürlich in die Hölle. Nur die den Propheten zuerkannte Fürsprache (*schafā'a*) tritt hier als milderndes Element ein.

Die Vorstellungen, die solchen Anschauungen zugrunde liegen, waren populär viel zu tief eingewurzelt, als daß die ihnen widersprechende Lehrweise der Ḳadariten, welche die Grundsätze der freien Selbstbestimmung und vollen Verantwortlichkeit zur Geltung bringt, einen großen Kreis von Anhängern hätte finden können. Die Ḳadariten hatten sich hart zu verteidigen gegen Angriffe und Einsprüche der Gegner, die die altgewohnte Erklärung der heiligen Texte und die oben angeführten populären Fabeln für sich ins Treffen führten. Für die Geschichte des Islams ist die Ḳadariten-Bewegung von großer Bedeutung als der erste und älteste Schritt, sich von hergebrachten herrschenden Anschauungen zu befreien, nicht zwar im Sinne der Denkfreiheit, sondern in dem der Anforderungen des frommen Sinnes. Aus dem Munde der Ḳadariten tönt nicht der Protest der Vernunft gegen das verknöcherte Dogma, sondern die Stimme des religiösen Gewissens gegen eine unwürdige Vorstellung von Gott und seinem Verhältnisse zu den religiösen Trieben seiner Diener.

Auf welchen Widerspruch diese Tendenzen stießen und mit wie wenig sympathischen Gefühlen die Denkweise der Ḳadariten aufgenommen wurde, bezeugt wieder eine Menge

von Traditionssprüchen, die man zu ihrer Herabwürdigung erfunden hat. Wie in anderen Fällen, läßt man auch ihnen gegenüber das orthodoxe Gemeingefühl durch den Propheten selbst ausdrücken. Sie seien die Magier der islamischen Gemeinde. Denn wie die Anhänger des Zoroaster dem Schöpfer des Guten ein Prinzip gegenüberstellen, das Ursache des Bösen ist, so entziehen auch sie die böse Tat des Menschen dem Schöpfungsbereich Allahs. Nicht Gott schafft den Ungehorsam, sondern der autonome Wille des Menschen. Dann läßt man durch Muhammed und ʿAlī die Anstrengung der Ḳadariten, auf dem Wege der Disputation die Berechtigung ihrer Thesen zu erweisen, scharf verurteilen und allen möglichen Schimpf und Spott auf ihre Häupter häufen[3].

Aber noch eine merkwürdige Erscheinung tritt hier zutage. Auch die Machthaber von Damaskus, sonst Leute, die sehr wenig Geschmack an dogmatischen Interessen bezeugten, fanden die im syrischen Islam um sich greifende ḳadaritische Bewegung unbequem. Sie nahmen zuweilen eine ausgesprochene gegnerische Stellung gegen die Leute vom freien Willen ein[4].

Diese Kundgebungen des Sinnes der regierenden Kreise finden ihr Motiv nicht etwa in einer Abneigung der Männer, die mit dem großen Werke des Ausbaues eines neuen Staatswesens beschäftigt waren, gegen theologisches Gezänke. Allerdings mochte es Männern, die mit weitumfassenden staatsbildenden Schöpfungen sich abmühten, dynastische Feinde von rechts und links zu bekämpfen hatten, ziemlich widerlich erscheinen, daß die Gemüter der Massen nun mit Tifteleien über Willensfreiheit und Selbstbestimmung aufgeregt werden sollten. Scharf ausgeprägte herrschende Persönlichkeiten pflegen am Räsonnieren der Massen nicht Gefallen zu finden. Aber es hatte einen tieferen Grund, warum die Omajjaden gerade in der Schwächung des Dogmas von der Vorherbestimmung eine Gefahr erblickten, nicht eine Gefahr für den Glauben, sondern eine Gefahr für ihre eigene Politik.

Sie wußten ganz gut, daß ihre Dynastie ein Dorn im Auge der Frommen sei, gerade jener Menschen, die ob ihrer Heiligkeit das Herz des gewöhnlichen Volkes besaßen. Es war ihnen wohl bekannt, daß sie vielen ihrer Untertanen als Usurpatoren galten, die sich die Herrschaft mit den

Mitteln der Gewalt und Unterdrückung aneigneten; als Feinde der Prophetenfamilie, als Mörder der geheiligten Personen, als Profanatoren der heiligen Stätten. Ein Glaube war am besten geeignet, das Volk im Zaume zu halten und von Ausschreitungen gegen sie und ihre Vertreter zurückzuhalten: der Schicksalsglaube. Gott habe es von Ewigkeit beschlossen, daß diese Leute regieren mußten und alle Taten, die sie verüben, seien unabwendbare Schicksalsverfügungen Gottes. Es konnte ihnen sehr willkommen sein, wenn solche Anschauungen im Volke Platz griffen, und sie hörten es gern, wenn ihre Ruhmespoeten sie mit Epitheten rühmten, durch die ihre Herrschaft als von Gott gewollt, als decretum divinum anerkannt ward. Dagegen könne sich ja der Gläubige nicht auflehnen. So rühmen denn auch die Dichter der omajjadischen Chalifen ihre Fürsten als Herrscher, „deren Herrschaft im ewigen Ratschlusse Gottes vorherbestimmt war“ [5].

Wie diese Idee zur Legitimierung der Dynastie im allgemeinen dienen sollte, so wurde sie auch gern dazu verwendet, um das Volk zu beruhigen, wenn es in Akten der Regierenden Tyrannei und Ungerechtigkeit erblicken wollte. Der gehorsame Untertanenverstand soll betrachten „den Emīr-al-muʾminīn und die Wunden, die er schlägt, wie das Fatum; dessen Wirken möge niemand bemängeln“ [6]. Die Worte sind einem Gedicht entnommen, das ein Dichter der grausamen Tat eines Omajjadenfürsten gleichsam als Echo folgen läßt. Es sollte der Glaube Wurzel fassen, daß alles, was sie tun, geschehen müsse, daß es durch Gott verhängt sei, und kein menschlicher Wille es verhüten könne. „Diese Könige — sagen einige ältere Ḳadariten — vergießen das Blut der Rechtgläubigen, eignen sich fremdes Gut unrechtmäßigerweise an und sagen: Unsere Taten geschehen infolge des ḳadar“ [7]. Nachdem der omajjadische Chalife ʿAbdalmalik, der schwere Kämpfe um die Befestigung seiner Macht zu bestehen hatte, einen seiner Nebenbuhler in seinen Palast gelockt hatte und ihn dann, mit Billigung seines Hauspfaffen, ermordete, ließ er den Kopf des Ermordeten unter die Menge der Getreuen seines Opfers werfen, die vor dem Palaste seiner Rückkehr harrten. Und der Chalife ließ ihnen verkünden: „Der Fürst der Gläubigen hat eueren Befehlshaber getötet, wie dies in der ewigen Schicksalsbestimmung und im unabwendbaren

(göttlichen) Ratschlusse festgesetzt war. . .“ So wird erzählt. Natürlich konnte man sich gegen den göttlichen Ratschluß, dessen Werkzeug nur der Chalife war, nicht auflehnen; alles beruhigte sich und huldigte dem Mörder dessen, dem man noch gestern Treue gehalten hatte. Ist dies auch nicht unbedingt glaubwürdige Geschichte, so kann es doch als Zeugnis gelten für den Zusammenhang, den man zwischen den Taten der Regierung und dem unabwendbaren Verhängnisse fand. Ich darf freilich nicht verschweigen, daß die Berufung auf den göttlichen Schicksalsbeschluß von einer Menge Dirhams begleitet war, welche den Schauer des Anblicks des unter die Menge geworfenen Kopfes des ʿAmr b. Saʿîd mildern sollten[8].

Die Ḳadaritenbewegung zur Zeit der omajjadischen Dynastie ist also die erste Etappe auf dem Wege der Erschütterung der allgemeinen muhammedanischen Orthodoxie. Dies ist ihr großes, wenn auch von ihr selbst nicht beabsichtigtes, historisches Verdienst, und diese Bedeutung der Bewegung muß es rechtfertigen, daß ich im Rahmen dieses Vortrags einen so großen Raum für sie beanspruche. Bald sollte sich aber die Bresche, die nun in den naiven landläufigen Volksglauben geschlagen war, noch erweitern durch Bestrebungen, welche nach Maßgabe der Bereicherung des geistigen Gesichtskreises die Kritik der gewohnten Glaubensform auf ein größeres Gebiet ausbreitete.

5. Inzwischen war die islamische Welt mit der aristotelischen Philosophie bekannt geworden, und große Kreise der Gebildeten waren auch in ihrem religiösen Denken von ihr nicht unberührt geblieben. Es erstand daraus eine unabsehbare Gefahr für den Islam, so sehr man sich auch bestrebte, die Traditionen der Religion mit den neuerworbenen Wahrheiten der Philosophie auszusöhnen. Aber in gewissen Punkten erschien es fast unmöglich, eine Brücke zu schlagen zwischen Aristoteles, selbst in seiner neuplatonischen Verkleidung, und zwischen den Voraussetzungen des islamischen Glaubens. Der Glaube an die zeitliche Weltschöpfung, an die individuelle Vorsehung, an die Wunder war mit Aristoteles nicht zu retten.

Um aber den Islam und seine Tradition für die Welt der Verständigen zu wahren, mußte ein neues spekulatives

System dienen, das in der Geschichte der Philosophie als *Kalām*, dessen Vertreteer als *Mutakallimūn* bekannt sind. Ursprünglich bezeichnet der Name *mutakallim* (wörtlich: Sprecher) in theologischem Zusammenhange jemanden, der irgendeinen Glaubenssatz oder eine dogmatische Streitfrage zum Gegenstande dialektischer Verhandlung und Erörterung macht, indem er für seine Formulierung spekulative Beweise beibringt. Das Wort *mutakallim* hat demnach ursprünglich als Ergänzung die besondere Frage, der die spekulative Tätigkeit des Theologen gilt; man sagt z. B., jemand sei *min al-mutakallimīna fi-l-irdschā*, von jenen Leuten, die über die von den Murdschi'ten aufgeworfene Frage verhandeln [1]. Bald wird der terminus erweitert und als Bezeichnung für jene angewandt, „die Lehrsätze, die vom religiösen Glauben als der Diskussion nicht unterworfene Wahrheiten hingenommen werden, zum Gegenstande der Erörterung machen, darüber reden und verhandeln, sie in Formeln fassen, die sie auch für denkende Köpfe annehmbar machen sollen". Die spekulativeTätigkeit in dieser Richtung erhielt dann den Namen *kalām* (das Reden, die mündliche Verhandlung). Im Sinne seiner Tendenz, den religiösen Lehren als Stütze zu dienen, ging der Kalām von antiaristotelischen Voraussetzungen aus und war im wirklichen Sinne des Wortes eine Religionsphilosophie. Seine ältesten Pfleger sind unter dem Namen *Muʿtaziliten* bekannt.

Das Wort bedeutet „die sich Absondernden". Ich mag die Fabel nicht wiederholen, die man zur Motivierung dieser Benennung zu erzählen pflegt, und will als die richtige Erklärung derselben annehmen, daß auch die Keime dieser Partei in frommen Antrieben wurzeln; es waren fromme, zum Teil asketische Leute, muʿtazila, d. h. sich Zurückziehende (Asketen) [2], die den ersten Anstoß zu jener Bewegung gaben, die durch den Anschluß rationalistischer Kreise immer mehr und mehr zu den herrschenden Glaubensvorstellungen in Opposition tritt.

Nur in ihrer schließlichen Entwicklung rechtfertigen sie den Namen der „Freidenker im Islam", unter dem sie der Züricher Professor Heinrich Steiner, der zu allererst (1865) eine Monographie über diese Schule schrieb, einführte [3]. Ihr Ausgangspunkt wurzelt in religiösen Motiven, wie der ihrer Vorgänger, der alten Ḳadariten. Die Anfänge

der Muʿtazila zeigen nichts weniger als die Tendenz, sich von unbequemen Fesseln zu befreien, der strengen orthodoxen Lebensauffassung Abbruch zu tun. Es sieht nicht nach freiem Geistesschwung aus, daß eine der ersten Fragen, über die die Muʿtazila nachdenkt und mit sich ins reine kommt, die ist, ob — im Gegensatz zu der murǵitischen Auffassung — die Verübung „großer Sünden" den Menschen ebenso die Eigenschaft des *kāfir* und demgemäß ewige Höllenstrafe zuzieht wie der Unglaube. Sie führt ferner in die Dogmatik den Begriff eines zwischen Gläubigen und Ungläubigen einzuschaltenden Mittelzustandes ein: sonderbare Grübeleien für philosophische Köpfe.

Der Mann, den die islamische Dogmengeschichte als Begründer der Muʿtazila nennt, *Wāṣil b. ʿAṭā* wird von den Biographen als Asket geschildert, dem man in einem Klageliede nachrühmen konnte, „er habe weder einen Dīnār noch einen Dirham berührt" [4], und auch sein Genosse, *ʿAmr b. ʿUbejd*, wird als zāhid (Asket) bezeichnet, der ganze Nächte durchbetete, die Wallfahrt nach Mekka vierzigmal zu Fuß vollzog und stets einen so düsteren Eindruck machte, „als käme er gerade vom Begräbnis seiner Eltern". Wir besitzen von ihm eine — wir müssen zugeben, stilisierte — asketisch-fromme Mahnrede an den Chalifen al-Manṣūr, in der wir nichts von rationalistischen Neigungen bemerken [5]. Wenn wir die „Klassen" der Muʿtaziliten durchmustern, so finden wir, daß bis in die späteren Zeiten [6] unter den rühmlichen Eigenschaften vieler dieser Leute ihr asketischer Lebenswandel eine hervorragende Stelle einnimmt.

In den religiösen Gesichtspunkten, die ihre Lehre besonders hervortreten ließ (die Herabminderung der Willkür Gottes zugunsten des Gerechtigkeitsgedankens), lag jedoch mancher Keim des Gegensatzes gegen die landläufige Orthodoxie, manches Moment, das sehr leicht auch Zweifler zum Anschluß an sie verlocken konnte. Bald verleiht die Verbindung mit dem Kalām ihren Gedankengängen eine rationalistische Färbung und drängt sie immer mehr zur Aussteckung rationalistischer Ziele, deren Pflege die Muʿtaziliten in eine immer schärfer sich gestaltende Kampfesstellung zur gewöhnlichen Orthodoxie bringt.

Wir werden in der Schlußsumme ihrer Beurteilung ihnen manchen antipathischen Zug zur Last legen müssen.

Jedoch ein Verdienst bleibt ihnen unverkürzt. Sie haben zu allererst die religiösen Erkenntnisquellen im Islam um ein wertvolles, bis dahin in diesem Zusammenhange streng gemiedenes Element erweitert: die Vernunft (*ʿaḳl*). Einige ihrer angesehensten Vertreter verstiegen sich sogar zu dem Ausspruch, daß die „erste Vorbedingung des Wissens der Zweifel sei“ [7]. „Fünfzig Zweifel seien besser als eine Gewißheit“ [8] und dergleichen mehr. Man konnte ihnen nachsagen, daß es nach ihrer Methode außer den fünf Sinnen noch einen sechsten gebe: den *ʿaḳl* (die Vernunft) [9]. Sie erhoben ihn zum Kriterium in Sachen des Glaubens. Einer ihrer älteren Vertreter *Bischr b. al-Muʿtamir* aus Baghdād, hat in einem naturhistorischen Lehrgedicht, das sein Gesinnungsgenosse Dschāḥiẓ aufbewahrt und kommentiert hat, der Vernunft einen wirklichen Lobhymnus gewidmet:

„Wie herrlich ist die Vernunft als Kundschafter und als Genosse im Bösen und Guten!
„Als Richter, der über das Abwesende entscheidet, wie man über eine anwesende Sache urteilt;
„. . . einige seiner Wirkungen, daß er Gutes vom Bösen unterscheide;
„Durch einen Besitzer von Kräften, den Gott ausgezeichnet hat mit lauterer Heiligung und Reinheit“ [10].

Der sinnlichen Erfahrung räumten manche von ihnen, die den Skeptizismus auf die Spitze trieben, eine möglichst tiefe Stelle unter den Kriterien der Erkenntnis ein [11]. Jedenfalls waren sie die ersten, die in der Theologie des Islams das Recht der Vernunft zur Geltung brachten. Da hatten sie sich jedoch von ihrem Ausgangspunkte bereits gründlich entfernt. Auf dem Höhepunkte ihrer Entwicklung charakterisiert sie eine rücksichtslose Kritik jener Elemente des Volksglaubens, die seit langer Zeit als unerläßliche Bestandteile des orthodoxen Bekenntnisses angesehen waren. Sie mäkelten an der rhetorischen Unerreichbarkeit des Koranausdrucks, an der Glaubwürdigkeit des Ḥadīth, in dem sich ja die Dokumente des Volksglaubens ausformten. Ihre Negation richtete sich innerhalb dieses Systems vornehmlich gegen die mythologischen Elemente der Eschatologie. Die Ṣirāṭbrücke, über die man vor dem Eingang ins Jenseits zu schreiten habe, die so dünn sei wie ein Haar und so

scharf wie die Schneide eines Schwertes, über die die Seligen mit der Schnelle des Blitzes ins Paradies hinübergleiten, während die zur Verdammung bestimmten unsicheren Ganges in den unten gähnenden Höllenpfuhl stürzen; die Wage, auf der die Taten der Menschen gewogen werden, und viele andere solcher Vorstellungen werden von ihnen aus dem Bestande des obligaten Glaubens eliminiert und in allegorischer Weise erklärt.

Der vorwiegende Gesichtspunkt, der sie in ihrer Religionsphilosophie leitete, war die Reinigung des monotheistischen Gottesbegriffs von allen Trübungen und Verunstaltungen, die derselbe im traditionellen Volksglauben erfahren hatte. Und dies besonders nach zwei Richtungen: nach der ethischen und nach der metaphysischen. Es müssen von Gott alle Vorstellungen entfernt werden, die dem Glauben an seine Gerechtigkeit Eintrag tun; und es muß der Gottesgedanke gesäubert werden von allen Vorstellungen, die seine absolute Einheit, Einzigkeit und Unveränderlichkeit zu trüben imstande wären. Dabei halten sie an der Idee des schöpferischen, tätigen, vorsehenden Gottes fest und erheben scharfen Protest gegen die aristotelische Fassung der Gottesidee. Die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt, das Bekenntnis zu der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze, die Ablehnung der auf die Individuen sich erstreckenden Vorsehung sind Scheidewände, die diese rationalistischen Islamtheologen, bei aller Freiheit ihrer spekulativen Tätigkeit, von den Schülern des Stagiriten trennen. Für die unzulänglichen Beweise, mit denen sie arbeiteten, hatten sie den Spott und die sarkastische Kritik der Philosophen zu erdulden, die weder sie selbst als ebenbürtige Gegner, noch ihre Denkmethode als der Erwägung wert anerkennen mögen[12]. Mit vollem Recht konnte gegen ihr Vorgehen das Bedenken geltend gemacht werden, daß ihnen die Voraussetzungslosigkeit und philosophische Unabhängigkeit völlig fremd sei; denn sie sind ja an eine ganz bestimmte Religion gekettet, an deren Reinigung sie mit Verstandesmitteln arbeiten wollen.

Wie bereits hervorgehoben wurde, ist dies Reinigungswerk besonders auf zwei Thesen gerichtet: die göttliche Gerechtigkeit und die göttliche Einheit. Jedes muʿtazilitische Lehrbuch besteht aus zwei Gruppen: die eine

umfaßt die „Kapitel der Gerechtigkeit“ (abwāb al-ʿadl), die andere „die des Einheitsbekenntnisses“ (a. al-tauḥīd). Diese Zweiteilung bestimmt die Disposition aller muʿtazilitischen theologischen Literatur, und wegen dieser Richtung ihrer religionsphilosophischen Bestrebung haben sie sich auch den Namen der *ahl al-ʿadl wal-tauḥīd*, „Leute der Gerechtigkeit und des Einheitsbekenntnisses“ gegeben. In der historischen Reihenfolge, in der diese Fragen einsetzen, gehen die Gerechtigkeitsfragen voran. Sie knüpfen unmittelbar an die Thesen der Ḳadariten an, die von den Muʿtaziliten nach ihren weiteren Konsequenzen entwickelt werden. Sie gehen davon aus, daß dem Menschen unbeschränkte Willensfreiheit für seine Taten zukommt, daß er selbst Schöpfer seiner Handlungen ist. Sonst wäre es ja ungerecht von Gott, ihn zur Verantwortung zu ziehen.

Aber sie gehen nun in den Folgerungen aus dieser mit axiomatischer Gewißheit aufgestellten Grundidee um einige Schritte weiter, als bis zu welchen die Ḳadariten vorgeschritten waren. Indem sie die Lehre von der freien Selbstbestimmung des Menschen auf ihre Fahne schreiben und die Vorstellung von der Willkür Gottes zurückweisen, folgt für sie aus der letzteren Anschauung in bezug auf die Gottesauffassung noch ein anderes: Gott ist notwendig gerecht; der Begriff der Gerechtigkeit sei vom Gottesbegriff nicht zu trennen; es könne von Gott kein Willensakt gedacht werden, der der Bedingung der Gerechtigkeit nicht entspreche. Gottes Allmacht habe eine Schranke an den Anforderungen der Gerechtigkeit, denen er sich nicht entziehen, die er nicht aufheben könne.

Durch diese Formulierung wird ein im Sinne der Gottesidee des alten Islams ganz heterogenes Moment in die Gottesvorstellung eingeführt: das Moment der Notwendigkeit (wudschūb). Es gibt Dinge, die in bezug auf Gott als notwendig bezeichnet werden: Gott muß; ein Satz, der aus dem Gesichtspunkte des alten Islams als schreiende Absurdität, ja sogar als Blasphemie gelten mußte. Da Gott den Menschen mit der Absicht erschaffen hat, seine Glückseligkeit herbeizuführen, so mußte er Propheten entsenden, um den Weg und die Mittel der Glückseligkeit zu lehren; dies war nicht das Resultat seines souveränen Willens, ein Gottesgeschenk, das sein absolut unabhängiger Wille hätte vorent-

halten können: nein, es war ein ihm notwendiger Akt des göttlichen Wohlwollens (luṭf wādschib); er könnte nicht gedacht werden als ein Wesen, dessen Taten gut sind, wenn er den Menschen die Wegweisung nicht zu teil werden ließe. Er mußte sich durch Propheten offenbaren. Diese Nötigung habe er selbst im Koran zugestanden. „Allah liegt es ob (es ist seine Schuldigkeit, *wa-ʿalā-llāhi*), auf den rechten Weg zu führen“ — so deuten sie Sure 16 v. 9[13].

Neben dem Begriffe des notwendigen luṭf noch ein anderer, damit eng verbundener Begriff, den sie in die Gottesvorstellung einführen: der Begriff des Zweckmäßigen (al-aṣlaḥ). Gottes Verfügungen haben, und dies wieder notwendig, das Heil der Menschen im Auge. Die Menschen können diese zu ihrem Heil geoffenbarten Lehren frei befolgen und ebenso frei verwerfen. Aber der gerechte Gott müsse nun wieder die Guten belohnen und die Schlechten bestrafen; seine Willkür, nach dem Geschmack der Orthodoxie, Paradies und Hölle völlig launenhaft zu bevölkern, die Unebenheit, daß Tugend und Gehorsam dem Gerechten keine Gewähr für die jenseitige Belohnung bieten, wäre aufgehoben und ausgeglichen durch eine Billigkeit, deren Taten Gott notwendig vollzieht.

Und in diesem Begriffskreise gehen sie nun noch einen Schritt weiter. Sie prägen das Gesetz des Ersatzes (al-ʿiwaḍ); wieder eine Schranke gegen die Willkür Gottes, wie sie die orthodoxe Vorstellung bedingt. Für unverdiente Qual und Pein, die der Gerechte hier auf Erden erduldet, weil sie Gott für ihn als *aṣlaḥ*, als zweckmäßig und heilsam befunden, muß ihm im Jenseits Ersatz geboten werden. Dies wäre nun nichts besonders Charakteristisches; mit Milderung des bedenklichen Wörtchens „muß“ käme es ja mit einem Postulat auch des orthodoxen Gefühls überein. Aber ein großer Teil der Muʿtaziliten stellt dies Postulat nicht nur für rechtgläubige Menschen oder für unschuldige Kinder auf, die hier auf Erden unverdienten Schmerzen und Leiden unterworfen waren, sondern auch für Tiere. Das Tier muß in einem anderen Dasein Ersatz erhalten für die Qualen, die ihm der Egoismus und die Grausamkeit der Menschen hier auf Erden auferlegt. Sonst wäre Gott nicht gerecht. Ein transzendentaler Tierschutz — könnten wir sagen.

Wir sehen, mit welcher Konsequenz diese Muʿtaziliten ihre Lehre von der Gerechtigkeit Gottes ausführen, und wie sie im letzten Ende dem freien Menschen einen gewissermaßen unfreien Gott gegenüberstellen.

Damit hängt noch eine wesentliche Anschauungsweise auf ethischem Gebiete zusammen.

Was ist in religiös-sittlicher Beziehung gut, und was ist schlecht, oder wie die theologische Terminologie will: was ist schön und was häßlich (*ḥasan - ḳabīḥ*)? Der Orthodoxe antwortet: gut-schön ist, was Gott befiehlt; schlecht-häßlich ist, was Gott untersagt. Der unverantwortliche göttliche Wille und dessen Bestimmungen sind der Maßstab für Gut und Böse. Es gibt nichts vernunftgemäß Gutes oder vernunftgemäß Böses. Der Mord ist verwerflich, weil ihn Gott verboten hat; er wäre nicht böse, wenn ihn nicht das göttliche Gesetz als solches gestempelt hätte. Nicht so der Muʿtazilit. Für ihn gibt es absolut Gutes und absolut Böses, und den Maßstab zu dieser Bewertung biete die Vernunft. Diese ist das Prius, nicht der göttliche Wille. Nicht darum ist etwas gut, weil es Gott befohlen, sondern Gott hat es angeordnet, weil es gut ist. Sagt dies nicht etwa so viel, wenn wir diese Definitionen der Theologen von Baṣra und Baghdad in moderne Termini umsetzen möchten: daß Gott in seiner Gesetzgebung durch den kategorischen Imperativ gebunden ist!

6. Wir haben hier eine Reihe von Ideen und Grundsätzen gesehen, die geeignet sind, zu zeigen, daß die Opposition der Muʿtazila gegen die schlichte Glaubensauffassung der Orthodoxie sich nicht bloß um metaphysische Fragen bewegt, sondern daß ihre Konsequenzen tief eingreifen in ethische Grundanschauungen, und daß sie innerhalb des positiven Islams für die Anschauungen von der göttlichen Gesetzgebung von einschneidender Bedeutung sind.

Viel mehr hatten sie aber doch noch auf dem anderen Gebiete zu leisten, das den Gegenstand ihrer rationalistischen Religionsphilosophie bildet: auf dem Gebiete der monotheistischen Idee. Hier hatten sie zunächst mit einem Schutte aufzuräumen, der sich um die Reinheit dieser Idee gelagert hatte.

In erster Linie war es ihnen darum zu tun, die anthropomorphistischen Vorstellungen der traditionellen Orthodoxie, als mit einer würdigen Gottesvorstellung unvereinbar, auszutilgen. Die Orthodoxie wollte sich zu einer anderen als wörtlichen Auffassung der anthropomorphistischen und anthropopathischen Ausdrücke des Korans und der traditionellen Texte nicht verstehen. Gottes Sehen, Hören, Zürnen, Lächeln, sein Sitzen und Stehen, ja sogar seine Hände, Füße, Ohren, wovon im Koran und den anderen Texten so oft die Rede ist, müssen in buchstäblichem Sinne gedeutet werden. Namentlich die ḥanbalitische Schule kämpfte für diese rohe Gottesauffassung. Sie galt ihr als Sunna. Im besten Falle verstehen sich diese Altgläubigen zu dem Zugeständnisse, daß sie zwar die buchstäbliche Deutung der Texteswortes fordern, aber zugleich erklären, zu einer Bestimmung dessen, wie man sich die Tatsächlichkeit dieser Vorstellungen zu denken habe, unfähig zu sein. Sie fordern den blinden Glauben an die Wörtlichkeit der Texte *bilā kejf* „ohne Wie“ (daher wird dieser Standpunkt *balkafa* genannt). Die nähere Bestimmung des Wie übersteige die menschliche Fassungskraft, und man möge sich in Dinge nicht mengen, die nicht dem menschlichen Denken überantwortet sind. Man nennt die alten Exegeten mit Namen, für die es als ein korrekter Satz galt, daß Gott „Fleisch und Blut“ sei, und daß er Gliedmaßen habe; es sei genügend hinzuzufügen, daß diese durchaus nicht denen der Menschen ähnlich gedacht werden dürfen, im Sinne des Koranwortes: „Es gibt kein Ding ihm ähnlich, und er ist der Hörende und Sehende“ (42 v. 9). Man könne sich aber nichts als wesenhaft existierend denken, das nicht Substanz ist. Die Vorstellung Gottes als rein geistiges Wesen gilt diesen Leuten dem Atheismus gleich.

Freilich haben die islamischen Anthropomorphisten diese Vorstellung zuweilen in unglaublich plumper Weise aufgetragen. Ich erwähne hier absichtlich Tatsachen aus späterer Zeit, um ahnen zu lassen, wie ungezügelt solche Ansichten zu einer Zeit hervortreten mochten, in der noch keine spiritualistische Opposition mäßigend eingegriffen hatte. Das Beispiel eines andalusischen Theologen möge die Exzesse veranschaulichen, die auf diesem Gebiete möglich waren. Ein

sehr berühmter Theologe aus Majorca, der zirka 524/1130 in Baghdad starb, *Muhammed b. Saʿdūn*, bekannter unter dem Namen *Abū ʿĀmir al-Kuraschī*, verstieg sich zu folgender Äußerung: „Die Ketzer berufen sich auf den Koranvers: „Es ist ihm (Gott) kein Ding ähnlich". Dies will aber nur sagen, daß ihm in seiner Gottheit nichts an die Seite gestellt werden kann; aber was die Form anbelangt, so ist er so wie du und ich". Das sei so zu nehmen wie etwa der Koranvers, in dem Gott den Frauen des Propheten zuruft: „O Weiber des Propheten, ihr seid nicht so wie irgend eines der anderen Weiber" (33 v. 32), d. h. andere Weiber stehen auf einer tieferen Stufe der Würdigkeit; aber an Form sind sie ihnen völlig gleich. Man muß sagen, es steckt nicht wenig Blasphemie in dieser orthodoxen Hermeneutik. Ihr Urheber scheute vor den äußersten Konsequenzen nicht zurück. Er las einmal den Koranvers (68 v. 42), in dem es vom jüngsten Gerichtstage heißt: „Am Tage, da der Schenkel entblößt wird, und sie werden zur Anbetung gerufen werden". Um eine figürliche Erklärung dieses Ausdruckes so energisch wie möglich zurückzuweisen, schlug dabei Abū ʿĀmir auf seinen eigenen Schenkel und sagte: „ein wirklicher Schenkel, ein ebensolcher wie dieser hier"[1]. Ebenso soll zwei Jahrhunderte später der berühmte ḥanbalitische Schejch Taḳī al-dīn ibn Tejmijja (st. 728/1328) in Damaskus in einem Lehrvortrage einen jener Texte zitiert haben, in welchem vom „Herabsteigen" Gottes die Rede ist. Um jede Zweideutigkeit auszuschließen und seine Auffassung vom Herabsteigen Gottes ad oculos zu illustrieren, stieg der Schejch einige Stufen des Katheders herab: „ganz so wie ich hier herabsteige" (*kanuzūlī hāḏā*).

Dies sind Ausläufer der alten anthropomorphistischen Richtung, gegen die auf dem Boden der Religion zu allererst die Muʿtaziliten zu Felde gezogen waren, indem sie aus dem Gesichtspunkte der Reinheit und Würdigkeit des islamischen Gottesbegriffs alle jene vermenschlichenden Ausdrücke der heiligen Texte durch metaphorische Deutung vergeistigten. Es entstand durch solche Bestrebungen eine neue Methode der Koranexegese, für die man die alte Benennung *taʾwīl* im Sinne von figürlicher Interpretation anwandte, eine exegetische Richtung, gegen die die Ḥanbaliten in jedem Zeitalter Protest erhoben[2].

Bei den Traditionen stand ihnen auch noch das Mittel zur Verfügung, Texte die eine zu grob anthropomorphistische Vorstellung reflektierten oder zu solcher Anlaß gaben, als unecht zu verwerfen. Dadurch sollte der Islam auch von einem ganzen Wust alberner Fabeln befreit werden, die sich namentlich, begünstigt von dem fabellüsternen Volksglauben, auf dem Gebiete der Eschatologie aufgehäuft und in Form von Ḥadīthen religiösen Kredit gefunden hatten. In dogmatischer Beziehung ist von der Orthodoxie auf keine so viel Gewicht gelegt worden als auf die im Wortlaute des Korans 75 v. 23 begründete Vorstellung, daß die Gerechten Gott im Jenseits körperlich schauen werden. Dies konnten die Muʿtaziliten nicht zugeben, und wenig imponiert ihnen die jedes taʾwīl geradezu ablehnende genauere Definition, die dies Schauen noch in den Traditionen findet: „wie ihr den hellen Mond am Firmament sehet“[3]. So blieb denn das materielle Schauen Gottes, das die Muʿtaziliten durch vergeistigende Erklärung des Wortlautes dem unmittelbaren buchstäblichen Sinne entzogen, ein wahrer Erisapfel zwischen ihnen sowie den von ihren Bedenken angesteckten Theologen und den alttraditionellen Orthodoxen, denen sich in diesen Fragen auch die vermittelnden Rationalisten anschlossen, die wir noch im Laufe dieses Abschnittes kennen lernen werden.

7. Die Muʿtaziliten schritten in den Fragen, die sie in der Gruppe des *tauḥīd*, des Einheitsbekenntnisses, behandeln, noch zu einem höheren allgemeinen Gesichtspunkte vor, indem sie in umfassender Weise die Frage der göttlichen Attribute aufwerfen. Kann man Gott überhaupt Attribute zueignen, ohne den Glauben an seine unteilbare, unveränderliche Einheit zu trüben?

Die Beantwortung dieser Frage hat einen großen Aufwand von haarspaltender Dialektik hervorgerufen, sowohl von seiten der verschiedenen Schulen der Muʿtaziliten selbst — denn in den verschiedenartigen Definitionen ihrer Lehrsätze stellen sie ja keine geschlossene Einheit dar — als auch von seiten jener, die zwischen dem orthodoxen Standpunkte und dem ihrigen zu vermitteln suchten. Denn wir müssen bereits hier vorwegnehmen, worauf wir bald zurückzukommen haben werden, daß vom Anfange des X. Jahrhunderts vermittelnde Richtungen aufkamen, die in

das Öl der Orthodoxie einige Tropfen Rationalismus träufelten, um die alten Formeln gegenüber den entfesselten rationalen Bedenken zu retten. Die durch einige rationalistische Floskeln verdünnten Formulierungen des orthodoxen Dogmas, die ihrem Wesen nach eine Rückkehr zur traditionellen Orthodoxie bedeuten, sind an die Namen des *Abu-l-Ḥasan al-Asch'arī* (gest. in Baghdad 324/935) und *Abū Manṣūr al-Māturīdī* (gest. in Samarḳand 333/944) geknüpft. Während das System des ersteren in den zentralen Provinzen des Islamgebietes vorherrscht, ist das des letzteren im weiteren Osten, in Zentralasien zur Geltung gelangt. Wesentliche Unterschiede bestehen zwischen den beiden Richtungen nicht. Es handelt sich zumeist um kleinlichen Wortstreit, von dessen Tragweite wir einen Begriff erhalten, wenn wir beispielsweise folgende Differenzfrage hervorheben: Darf ein Muslim die Redensart gebrauchen: „Ich bin ein Rechtgläubiger, so Gott will", eine Frage, die die Schüler al-Asch'arīs und Māturīdis in einander entgegengesetzter Weise entscheiden, wobei sie ihre Entscheidung mit Dutzenden feiner theologischer Argumente begründen. Im allgemeinen ist der Standpunkt der Māturiditen ein freierer als der ihrer asch'aritischen Kollegen. Sie stehen den Mu'taziliten um eine Nuance näher als die Asch'ariten. Nur ein Beispiel, das uns die verschiedenartige Beantwortung der Frage bietet: Was ist der Grund der Verpflichtung zur Gotteserkenntnis?

Die Mu'taziliten antworten: die Vernunft; die Asch'ariten: weil es geschrieben steht, man müsse Gott erkennen; die Māturiditen: die Verpflichtung zur Gotteserkenntnis gründe sich auf den göttlichen Befehl, dieser wird jedoch mit der Vernunft erfaßt; die Vernunft ist also nicht Quelle, sondern Instrument der Gotteserkenntnis.

Dies Beispiel kann uns die ganze scholastische Methodik der Dogmenstreite im Islam nahe bringen. Wir werden an die Wort- ja Buchstabengefechte der byzantinischen Theologen um ὁμουσία und ὁμοιουσία erinnert, wenn wir uns in die Definitionsspitzfindigkeiten vertiefen, die um die Frage der Attribute Gottes herausgeklügelt werden. Könne man Gott Attribute beilegen? Dies brächte ja eine Spaltung in das einheitliche Wesen Gottes. Und wenn man auch diese Attribute, wie es ja bei Gott anders nicht denkbar sei, als von seinem Wesen nicht verschieden, demselben

nicht hinzugekommen, sondern von Ewigkeit her inhärent denkt, so folgte ja aus der bloßen Setzung solcher, ewiger, wenn auch dem Wesen Gottes unzertrennlich zugehörender Wesenheiten die Zulassung von ewigen Wesen neben dem einen ewigen Gott. Dies ist aber *schirk*, Zugesellung. Das Postulat des *tauḥīd*, des reinen Einheitsbekenntnisses, sei also die Zurückweisung der Annahme von Attributen in Gott, gleichviel ob ewiger, inhärenter oder zu seinem Wesen hinzutretender Attribute. Diese Erwägung mußte zur Leugnung der Attribute führen. Gott sei nicht allwissend durch ein Wissen, nicht allmächtig durch eine Macht, nicht lebendig durch ein Leben. Es gebe nicht besonders Wissen, Macht und Leben in Gott; sondern alles, was uns als Attribut erscheint, sei untrennbar eins und nicht verschieden von Gott selbst. „Gott ist wissend" ist nichts anderes als „Gott ist mächtig" und „Gott ist lebendig", und wollten wir diese Aussagen ins Unendliche vermehren, so sagten wir damit nichts anderes als: Gott ist.

Man kann nicht daran zweifeln, daß diese Erwägungen im Dienste der Bestrebung stehen, die monotheistische Idee im Islam in größerer Reinheit erstrahlen zu lassen, als sie unter den Trübungen der an den Buchstaben haftenden populären Glaubensanschauungen sich darstellt. Aber den Orthodoxen mußte diese Säuberung als *taʿṭīl*, als Inhaltsberaubung der Gottesvorstellung, als die reine κένωσις erscheinen. „Die Rede dieser Leute läuft darauf hinaus, daß es überhaupt keinen Gott im Himmel gebe", so charakterisiert ganz naiv am Beginne des dogmatischen Streites ein Altorthodoxer die Thesen der rationalistischen Gegner. Das Absolute sei nicht nahbar, nicht erkennbar. Wäre Gott mit seinen als Einheit zusammengefaßten Attributen identisch, so könne man ja beten: „O Wissen, erbarme dich meiner!" Und weiter: Die Ablehnung der Attribute stößt sich ja auf Schritt und Tritt an klaren Koransprüchen, in denen von Gottes Wissen, seiner Macht usw. die Rede ist. Also es können, ja es müssen diese Attribute von ihm ausgesagt werden; das Leugnen derselben sei unverhüllter Irrtum, Unglaube und Ketzerei.

Es war nun Aufgabe der Vermittler, die starre Negation der Rationalisten mit dem alten Attributenbegriffe durch annehmbare Formeln auszusöhnen. Die Leute, die

in al-Asch'arīs vermittelnden Pfaden wandeln, erfanden dafür die Formel: Gott wisse durch ein Wissen, das von seinem Wesen nicht verschieden ist. Die hinzugefügte Klausel soll die Möglichkeit der Attribute dogmatisch retten. Aber wir sind weit entfernt; mit den haarspaltenden Formeln zu Ende zu sein. Auch die Māturiditen streben nach der Aufrichtung einer vermittelnden Brücke, die zwischen Orthodoxie und Mu'tazila geschlagen werden könnte. Wie sie sich im allgemeinen mit der agnostischen Formulierung zufrieden geben: Es gebe Attribute in Gott (denn sie sind im Koran festgestellt), aber man könne weder sagen, daß sie als mit Gott identisch, noch auch, daß sie als von seinem Wesen gesondert zu denken seien, so erschien manchem von ihnen die asch'aritische Fassung der Attributenaussage doch auch als eine der Gottheit unwürdige Formel. Gott sei wissend durch sein ewiges Wissen. Durch (bi). Gibt dies nicht etwa die Vorstellung des Instrumentalis? — Betätigen sich denn das Wissen, die Macht, der Wille Gottes, alle jene göttlichen Kräfte, die die unendliche Fülle seines Wesens bilden, nicht unmittelbar, und wird die Vorstellung dieser Unmittelbarkeit nicht aufgehoben durch die kleine Silbe *bi*, die im Sprachausdrucke die Funktion des Instrumentalis (durch) besorgt? In ihrer Scheu, die Majestät Gottes grammatisch herabzusetzen, haben nun die Schejche von Samarḳand zu dem scharfsinnigen Auskunftsmittel gegriffen, die vermittelnde Formel so zu fassen: Er ist wissend und hat Wissen, das ihm im Sinne der Ewigkeit attribuiert wird usw.

Wir machen dabei die Erfahrung, daß unsere muslimischen Theologen in Syrien und Mesopotamien nicht vergebens in der Nachbarschaft der Dialektiker der besiegten Nationen gesessen haben.

8. Eins der ernstesten Objekte des dogmatischen Streites bildete der Begriff des Gotteswortes. Wie sei es zu verstehen, daß Gott das Attribut des Redens zugeeignet wird, und wie ist die Betätigung dieses Attributes durch die in den heiligen Schriften verkörperten Offenbarungsakte zu erklären?

Obwohl diese Fragen in den Zusammenhang der Attributenlehre gehören, werden sie dennoch von ihr losgelöst als selbständiger Stoff dogmatischer Spekulation behandelt;

sie haben auch sehr früh außerhalb jenes Zusammenhanges Gegenstand des Streites gebildet.

Die Orthodoxie gibt auf jene Fragen die Antwort: das Reden sei ein ewiges Attribut Gottes, das als solches keinen Anfang hatte und niemals unterbrochen werde, ebensowenig wie sein Wissen, seine Macht und andere Eigenschaften seines unendlichen Wesens. Was demnach als Betätigung des redenden Gottes anerkannt ist, seine Offenbarung — und den Islam interessiert dabei in erster Reihe der Koran —, sei nicht in der Zeit entstanden durch einen besonderen schöpferischen Willensakt Gottes, sondern ist von ewig her da. Der Koran sei unerschaffen. Dies ist bis heute orthodoxes Dogma.

Nach dem Vorhergehenden erwartet man mit Recht, daß die Muʿtaziliten auch hierin einen Bruch des monotheistischen Purismus erblicken werden. In dem Gott zugemuteten anthropomorphistischen Attribut des „Redenden", in der Zulassung einer ewigen Wesenheit neben Gott sahen sie nichts weniger als die Aufhebung der Einheitlichkeit des Gotteswesens. Und in diesem Falle gewann die Opposition an Gemeinverständlichkeit, da es sich nicht bloß, wie in der allgemeinen Attributenfrage, um Abstrakta handelt, sondern dabei ein ganz konkretes Ding in den Vordergrund der Spekulation rückte. Denn aus dem Zusammenhange des Attributenstreites herausgehoben, in dem sie zunächst ihre Wurzel hat, fällt der Schwerpunkt der Frage auf die Formel: „Ist der Koran erschaffen, oder ist er unerschaffen?" eine Fragestellung, die das Interesse auch des gewöhnlichsten Muslims erregen mußte, trotzdem ihre Beantwortung auf eine Reihe von Erwägungen zurückgeht, denen er ganz teilnahmlos gegenübersteht.

Die Muʿtaziliten ersannen zur Erklärung des „redenden Gottes" eine ganz sonderbare mechanische Theorie, mit der sie gleichsam vom Regen in die Traufe kamen. Es könne nicht Gottes Stimme sein, die sich dem Propheten kundgibt, wenn er die Offenbarung Gottes durch das Hörorgan auf sich wirken fühlt. Es ist eine erschaffene Stimme. Gott läßt, wenn er sich phonetisch kundgeben will, an einem materiellen Substrat, durch einen besonderen Schöpfungsakt, die Rede entstehen. Diese hört der Prophet. Sie ist nicht die unmittelbare Rede Gottes, sondern von Gott erschaffene und mittelbar in die Erscheinung tretende, in ihrem Inhalte

dem Willen Gottes entsprechende Rede. Diese Vorstellung bot die Form für ihre These vom erschaffenen Koran, die sie dem orthodoxen Dogma vom ewigen, unerschaffenen Gotteswort entgegenstellten.

Um keine der muʿtazilitischen Neuerungen ist ein so heftiger, über die Schulkreise hinausragender, im öffentlichen Leben fühlbarer Streit entbrannt als um diese Frage. Der Chalif Maʾmūn nahm sich ihrer an, und wie ein oberster Staatspriester dekretierte er unter Androhung schwerer Strafen die Annahme des Glaubens an das Erschaffensein des Korans. Darin schloß sich ihm auch sein Nachfolger Muʿtaṣim an, und die orthodoxen Theologen und solche, die nicht Farbe bekennen mochten, wurden Torturen, Chikanen, Einkerkerungen unterworfen. Gefügige Ḳāḍīs und andere religiöse Organe gaben sich zum Amte von Inquisitoren her, um die Beunruhigung und Verfolgung der unbeugsamen Bekenner der orthodoxen Formulierung, aber auch jener, die sich nicht genug entschieden für den alleinseligmachenden Glauben an das Erschaffensein des Korans aussprechen mochten, auszuführen.

Ein amerikanischer Gelehrter, Walter M. Patton, hat 1897 in einem trefflichen Werke den Verlauf dieser rationalistischen Inquisitionsbewegung an einem ihrer hervorragendsten Opfer vorgeführt, indem er in einer quellenmäßigen Studie die Schicksale des Mannes geschildert hat, dessen Name das Losungswort der islamischen Glaubensstrenge geworden ist, des Imams *Aḥmed b. Ḥanbal* [1]. Ich habe anderswo gesagt und kann es bei dieser Gelegenheit wiederholen: „Die Inquisitoren des Liberalismus waren womöglich noch gräulicher als ihre buchstabengläubigen Brüder; jedenfalls ist ihr Fanatismus widerlicher als der ihrer eingekerkerten und mißhandelten Opfer“ [2].

Erst unter dem Chalifen Mutawakkil, einem widrigen Finsterling, der ein weinseliges Säuferleben und die Begünstigung obszöner Literatur recht gut mit dogmatischer Orthodoxie zu vereinigen wußte, können die Bekenner des alten Dogmas wieder frei ihr Haupt erheben. Aus den Verfolgten werden sie nun die Verfolgenden, und sie verstehen es recht gut, den alten Erfahrungssatz „Vae victis“ zur größeren Ehre Allahs in die Tat umzusetzen. Es war zugleich die Zeit politischen Niederganges; eine solche ist ja

stets eine Erntezeit für Dunkelmänner gewesen. Die Sphäre des unerschaffenen Korans weitet sich immer mehr aus. Man begnügt sich nicht mehr mit einer allgemeinen, in ihrer Unklarheit elastischen Formulierung des Dogmas, daß der Koran ewig und unerschaffen sei. Was ist der unerschaffene Koran? Der Gedanke Gottes, der Wille Gottes, der in diesem Buche zum Ausdruck kommt? Ist es der bestimmte Text, den Gott „in deutlicher arabischer Sprache ohne Krümmung" dem Propheten kundgetan hat? Die Orthodoxie wurde im Fortschritt der Zeit unersättlich: „was zwischen den beiden Einbanddeckeln ist, ist das Wort Gottes", also in dem Begriffe des Unerschaffenseins eingeschlossen ist auch das geschriebene Koranexemplar mit seinen durch Tinte geformten und auf Papier geworfenen Buchstaben. Und auch was in „den Gebetnischen vorgelesen wird", also die alltägliche Koranrezitation, wie sie aus den Kehlen der Gläubigen hervorgeht, ist nicht verschieden von dem ewigen unerschaffenen Gotteswort. Da machten nun die vermittelnden Aschʿariten und Māturīditen einige von der Vernunft gebotene Konzessionen. Al-Aschʿarī hatte auch in der Hauptfrage die These aufgestellt: Gottes Reden (kalām) sei ewig; aber dies gilt nur vom seelischen Reden (kalām nafsī) als einem ewigen Attribut Gottes, das niemals begonnen hat, noch je unterbrochen wurde; hingegen die Offenbarung an die Propheten sowie andere Erscheinungsformen des göttlichen Wortes seien jedesmal Exponenten der ewigen, unaufhörlichen Gottesrede[3]. Und diese Auffassung wendet er auf jede sachliche Kundgebung der Offenbarung an.

Hören wir was Māturīdī über den Standpunkt der Vermittler in diesen Fragen sagt: „Wenn gefragt wird: Was ist das in den Koranexemplaren Geschriebene? so sagen wir: ‚Es ist das Wort Gottes; so ist auch das in den Nischen der Moschee Rezitierte und das durch die Kehlen (Sprachorgane) Hervorgebrachte die Rede Gottes; aber die (geschriebenen) Buchstaben und die Laute, die Melodien und die Stimme sind erschaffene Dinge'. Diese Beschränkung stellen die Schejche von Samarḳand auf. Die Aschʿariten sagen: ‚Was im Koranexemplar geschrieben erscheint, ist nicht Gotteswort, sondern es ist nur die Mitteilung desselben, eine Erzählung darüber, was das

Gotteswort ist'. Darum halten sie die Verbrennung von einzelnen Teilen eines geschriebenen Koranexemplars für zulässig (es ist ja an sich nicht Gottes Wort). Sie begründen dies damit: das Wort Gottes ist sein Attribut, sein Attribut tritt nicht von ihm getrennt in Erscheinung; also was in losgelöster Form, wie der Inhalt eines beschriebenen Papierblattes erscheint, könne nicht als Rede Gottes betrachtet werden. Aber wir (Māturiditen) sagen dazu: Diese Behauptung der Asch'ariten ist noch viel nichtiger als die der Mu'taziliten".

Man kann hieraus ersehen, daß die Vermittler untereinander nicht einig werden können. Desto konsequenter verfährt die Orthodoxie in der maßlosen Ausdehnung des Kreises, den sie in den Begriff des unerschaffenen Gotteswortes einschließt. Die Formel *lafẓī bi-l-ḳur'ān machlūḳ*, d. h. „mein Aussprechen des Korans ist erschaffen" gilt ihr als erzketzerisch. Ein frommer Mann wie Buchārī, dessen Traditionskanon dem rechtgläubigen Islambekenner neben dem Koran als das heiligste Buch gilt, war Beunruhigungen ausgesetzt, weil er ähnliche Formeln für zulässig hielt[4].

Und auch al-Asch'arī selbst, dessen Anhängern, wie wir eben gesehen haben, eine etwas freiere Bewegung in der Definition des Gotteswortes zugeschrieben wird, hielt bei seiner rationalistischen Formulierung nicht aus. In der letzten definitiven Aufstellung seiner Glaubenslehre spricht er sich bereits also aus: „Der Koran ist auf der wohlbewahrten (himmlischen) Tafel, er ist in der Brust jener, denen Wissenschaft verliehen ist; er wird gelesen durch die Zungen; er ist geschrieben in den Büchern in Wirklichkeit; er wird rezitiert durch unsere Zungen in Wirklichkeit; er wird von uns gehört in Wirklichkeit, wie es geschrieben steht: ‚Und wenn einer der Götzendiener dich um Schutz angeht, so gewähre ihm den Schutz, auf daß er Allahs Wort höre' (9 v. 6); was du ihm sagst ist also Allahs eigene Rede. Das will sagen: alles dies ist im Wesen identisch mit dem auf der himmlischen Tafel unerschaffen, von ewig her befindlichen Gotteswort: in Wirklichkeit (fi-l-ḥaḳīḳat), nicht etwa in figürlich verstandenem Sinne, nicht in dem Sinne, daß alles dies etwa Kopie, Zitat, Mitteilung des himmlischen Originals sei. Nein: alles dies ist

mit dem himmlischen Original identisch; was von diesem gilt, gilt auch von jenen räumlichen und zeitlichen, anscheinend von Menschen hervorgerufenen Erscheinungsformen“ [5].

9. Alles was wir hier vom Wesen der muʿtazilitischen Bewegung erfahren haben, gibt diesen Religionsphilosophen das Recht, auf den Titel Rationalisten Anspruch zu erheben. Diesen Titel werden wir ihnen nicht schmälern. Sie haben das Verdienst, im Islam zu allererst die Vernunft zu einer religiösen Erkenntnisquelle erhoben, ja sogar die Verdienstlichkeit der Skepsis als des ersten Anstoßes zur Erkenntnis unverhohlen anerkannt zu haben.

Aber können wir sie schon deshalb auch liberale Leute nennen? Den Titel müssen wir ihnen freilich versagen. Sind sie doch mit ihren, dem orthodoxen Begriff entgegenlaufenden Formeln zu allererst die Begründer des Dogmatismus im Islam. Wer selig werden will, dürfe den Glauben nur in diesen starren Formeln, keiner anderen inne haben. Mit ihren Definitionen beabsichtigten sie freilich den Einklang der Religion mit der Vernunft herzustellen; aber es waren unbeugsame, enge Formeln, die sie dem in Definitionen nicht eingeschnürten Traditionalismus der Altgläubigen entgegenstellten und in ihren langwierigen Disputationen verteidigten. Dann waren sie auch bis zum äußersten intolerant. Dem Dogmatismus wohnt vermöge seines Begriffes die Tendenz zur Intoleranz inne. Als es den Muʿtaziliten glückte, durch die Regierungszeit dreier ʿabbāsidischer Chalifen ihre Lehre sogar als Staatsdogma anerkannt zu sehen, wurde dieselbe mit den Mitteln der Inquisition, der Einkerkerung und des Terrorismus verfochten, bis daß bald eine ihr Haupt erhebende Gegenreformation jene wieder frei aufatmen ließ, die in der Religion den Inbegriff frommer Traditionen, nicht aber Ergebnisse zweifelhafter Vernunfttheorien zu besitzen glaubten.

Einige muʿtazilitische Äußerungen können uns Zeugnis geben vom unduldsamen Geist, der die Theologen der Muʿtazila durchdringt. „Wer nicht Muʿtazilit ist, ist nicht gläubig zu nennen“, so sagt es ganz klar einer ihrer Lehrer heraus. Und dies ist nur eine Folge ihrer allgemeinen Lehre, daß nicht gläubig genannt werden kann, der Gott nicht „auf dem Wege der Spekulation“ erforscht. Das

gewöhnliche naiv-gläubige Volk gehöre demgemäß gar nicht unter die Muslime. Ohne Vernunftoperation kein Glaube. Die Frage „takfīr al-ʿawāmm", d. h. „das Fürungläubigerklären des gewöhlichen Volkes", ist eine stehende Programmfrage der muʿtazilitischen Religionswissenschaft. Darum fehlt es auch nicht an solchen, die behaupten, daß man sein Gebet nicht hinter einem naivgläubigen Nichtvernünftler verrichten könne; dies wäre ganz so, als ob man es unter Vortritt irgend eines gottlosen Ketzers verrichtete. Ein berühmter Vertreter dieser Schule, Muʿammar b. ʿAbbād, hielt jeden für ungläubig, der in der Frage nach den Attributen und der Willensfreiheit nicht seinen Standpunkt teilt. Aus demselben Gesichtspunkte hat ein anderer frommer Muʿtazilit, Abū Mūsā al-Mazdār, den wir als Beispiel für die pietistischen Anfänge dieser Richtung erwähnen könnten, seine eigenen Thesen als die alleinseligmachenden erklärt, so daß man ihm entgegenhalten konnte, daß im Sinne seines ausschließenden Standpunktes nur er und höchstens noch drei seiner Schüler ins Paradies der Rechtgläubigen eingehen könnten[1].

Es war ein wahres Glück für den Islam, daß die staatliche Begünstigung solcher Gesinnung auf die Zeit jener drei Chalifen beschränkt war. Wie weit hätten es die Muʿtaziliten gebracht, wenn ihrer Denkgläubigkeit die Mittel der Regierungsmacht noch länger zur Verfügung gewesen wären! Wie mancher von ihnen sich die Sache vorstellte, zeigt z. B. die Lehre des Hischām al-Fūṭī, eines der radikalsten Opponenten gegen die Annahme von göttlichen Attributen und der Schicksalsbestimmung. „Er hielt es für zulässig, die seiner Lehrrichtung Widersprechenden meuchlings zu töten, ihr Vermögen gewaltsam oder heimlich wegzunehmen; sie seien Ungläubige: daher ihr Leben und Vermögen vogelfrei"[2]. Dies sind natürlich nur Schulstubentheorien; aber diese Theorien gingen so weit, auch die Meinung hervorzubringen, daß Territorien, in denen nicht das muʿtazilitische Bekenntnis vorherrscht, als Kriegsland (dār al-ḥarb) zu betrachten sei. Die muslimische Geographie bietet außer der Einteilung der Welt in sieben Klimata eine noch schneidigere: die in islamisches Land und in Kriegsland[3]. Zur zweiten Kategorie gehören alle Territorien, unter deren Bewohnern, trotz des an sie ergangenen Aufrufes (daʿwā),

sich zum Islam zu bekennen, noch der Unglaube herrscht. Es ist Pflicht des Oberhauptes des Islams, solche Territorien mit Krieg zu überziehen. Dies ist der im Koran anbefohlene *dschihād*, Religionskrieg, einer der sichersten Wege des Martyrtums. Für solches Kriegsland möchte nun mancher Muʿtazilit das nicht von seiner Dogmenformulierung beherrschte Land erklären. Mit dem Schwerte müsse man dagegen kämpfen, wie gegen Ungläubige und Heiden[4].

Das ist nun freilich ein sehr energischer Rationalismus. Aber als Vertreter liberaler und toleranter Anschauungen mögen wir die nicht feiern, deren Lehren der Ausgangspunkt und der Nährboden solchen Fanatismus war. Leider wird daran bei der historischen Würdigung der Muʿtazila nicht immer gedacht, und in manchen kasuistischen Phantasieschilderungen von einer möglichen Entwicklung des Islams wird uns ein Bild davon gezeichnet, wie heilsam es doch für die Entfaltung des Islams gewesen wäre, wenn die Muʿtazila sich zur vorherrschenden geistigen Macht emporgeschwungen hätte. Daran ist nun nach dem, was wir von ihr soeben gehört haben, schwer zu glauben. Die Anerkennung e i n e s heilsamen Erfolges mögen wir ihrer Tätigkeit nicht vorenthalten: Sie waren es, die dem *ʿaḳl*, der Vernunft, auch in den Fragen des Glaubens zur Geltung verholfen haben. Dies ist ihr unbestrittenes weitausgreifendes Verdienst, das ihnen eine wichtige Stelle in der Geschichte der Religion und Kultur des Islams sichert. Und trotz aller Schwierigkeiten und Ablehnungen hat sich infolge ihrer Kämpfe das Recht des *ʿaḳl* in größerem oder minderem Maße auch in dem orthodoxen Islam durchgekämpft. Dem war nicht mehr leicht ganz aus dem Wege zu gehen.

10. Wir haben bisher wiederholt die Namen der beiden Imame *Abu-l-Ḥasan al-Aschʿarī* und *Abū Manṣūr al-Māturīdī* erwähnt, von denen der erstere im Zentrum des Chalifats, der andere in Zentralasien die Streitfragen der Dogmatik durch vermittelnde Formeln schlichtete, die nun als Glaubenssätze des orthodoxen Islams anerkannt sind. Es lohnte sich nicht, auf die mikrologischen Differenzpunkte dieser beiden eng verwandten Systeme einzugehen. Historische Bedeutung hat das erstere gewonnen. Sein Begründer, selbst Muʿtazilitenschüler, ist plötzlich — die Legende

spricht von einem Traumgesicht, in dem ihm der Prophet erschien und diese Wandlung veranlaßte — seiner Schule abtrünnig geworden und ist mit offener Erklärung in den Schoß der Orthodoxie zurückgekehrt. Er und noch mehr seine Schüler lieferten derselben vermittelnde Formulierungen von mehr oder weniger orthodoxem Gepräge. Trotzdem vermochten auch diese nicht, dem Geschmacke der Altkonservativen zu entsprechen; sie konnten sich lange Zeit in den öffentlichen theologischen Unterricht nicht hineinwagen. Erst als der berühmte Seldschukenvezier Niẓām al-mulk Mitte des XI. Jahrhunderts an den von ihm gegründeten großen Schulen in Nisabur und Baghdad öffentliche Lehrstellen für die neue theologische Richtung schuf, ist die aschʿaritische Dogmatik im System der orthodoxen Theologie offiziell lehrfähig geworden; an den Niẓām-Anstalten konnten ihre berühmtesten Vertreter Lehrstühle einnehmen. Dies waren nun die Stätten, an die der Sieg der Aschʿarī-Schule im Kampfe einesteils gegen die Muʿtazila andererseits gegen die intransigente Orthodoxie geknüpft ist. Die Wirksamkeit dieser Lehrstätten bezeichnet demnach eine wichtige Epoche nicht nur in der Geschichte des islamischen Unterrichtswesens, sondern auch in der der islamischen Dogmatik. Wir müssen nun auch dieser Bewegung näher treten.

Wenn man al-Aschʿarī einen Mann der Vermittlung nennt, so ist diese Charakterisierung seiner theologischen Richtung nicht auf alle jene Lehrstücke zu generalisieren, über die in der islamischen Welt im VIII. und IX. Jahrhundert der Streit widersprechender Meinungen entbrannt war. Wohl stellt er vermittelnde Formeln auch in den Fragen der Willensfreiheit und der Natur des Korans auf. Jedoch als am meisten maßgebend für die Kennzeichnung seiner theologischen Haltung muß die Stellung betrachtet werden, die er in einer in die religiösen Anschauungen der Massen tiefer als alle anderen eingreifenden Fragen einnimmt; ich meine, in der Definierung der Gottesvorstellung in ihrem Verhältnis zum Anthropomorphismus.

Man könnte seine Stellung in dieser Frage fürwahr keine vermittelnde nennen. Wir besitzen glücklicherweise von dieser größten dogmatischen Autorität des orthodoxen Islams ein Kompendium der Dogmatik, in dem

er sowohl seine Lehre in positiver Form darstellt, als auch die widerstreitenden Meinungen der Muʿtaziliten polemisch — und setzen wir hinzu, nicht ohne fanatischen Grimm — abwehrt. Dieser wichtige bereits für verloren gehaltene Traktat[1], der uns bis zur letzten Zeit aus Zitaten nur fragmentarisch bekannt war, ist uns seit wenigen Jahren durch eine Haidarābāder Vollausgabe zugänglich geworden. Er enthält eine der Grundschriften für jeden, der sich mit mohammedanischer Dogmengeschichte irgend beschäftigen will. Da wird uns nun das Verhältnis des Aschʿarī zum Rationalismus gleich in der Einleitung verdächtig durch die Erklärung: „Die Religionsrichtung, zu der wir uns bekennen, ist das Festhalten an dem Buche unseres Gottes, an der Sunna unseres Propheten und daran, was uns von den Genossen und ihren Nachfolgern und den Imamen der Tradition überliefert ist. Daran finden wir unseren festen Halt. Und wir bekennen uns dazu, was uns gelehrt Abū ʿAbdallāh Aḥmed Muhammed ibn Ḥanbal (möge Gott sein Antlitz glänzen lassen, und möge er seine Rangstufe erhöhen und seinen Lohn reichlich machen), und wir widerstreiten allem, was seiner Lehre widerstreitet; denn er ist der vorzüglichste Imam und das vollkommenste Oberhaupt; durch ihn hat Allah die Wahrheit klar werden lassen und den Irrtum aufgehoben, den rechten Weg deutlich vorgezeigt und die Irrlehren der Ketzer und die Zweifel der Zweifler vernichtet. Möge Gottes Barmherzigkeit über ihm sein! Er ist der vorgesetzte Imam und der hochgepriesene Freund".

Also gleich am Eingange seines Credo bekennt sich Aschʿarī als Ḥanbaliten. Dies läßt wohl keine Vermittlung ahnen. Und in der Tat schüttet er, indem er auf die anthropomorphistische Frage zu sprechen kommt, die ganze Schale seines Spottes auf die Rationalisten aus, die figürliche Erklärungen für die sinnlichen Worte der heiligen Texte suchen. Er begnügt sich dabei nicht mit der Strenge des orthodoxen Dogmatikers, er kehrt vielmehr auch den Philologen hervor. Gott sagt ja selbst, daß er den Koran „in klarer arabischer Sprache" offenbart hat; er könne also nur auf Grund des richtigen arabischen Sprachgebrauchs verstanden werden. Wo aber in aller Welt hätte je ein Araber für Wohlwollen das Wort „Hand" usw.

gebraucht und alle jene Sprachkünste angewandt, die jene Rationalisten in den klaren Text hineindeuten wollen, um damit den Gottesbegriff allen Inhalts zu berauben? „Es sagt Abu-l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl al-Aschʿarī: Durch Gott suchen wir die rechte Leitung, und an ihm wollen wir unser Genügen finden, und es gibt nicht Macht noch Kraft als nur bei Allah, und er ist es, den wir um Beistand anrufen. Was aber folgt, ist dies: Wenn uns jemand fragt: Hat Gott ein Antlitz?, so antworten wir: er hat eins, und widersprechen damit den Irrlehren, denn es steht geschrieben: ‚Und es bleibt bestehen das Antlitz deines Herrn voll Majestät und Ehre‘ (55 v. 27). — Und wenn mich jemand fragt: Hat Gott Hände?, so antworte ich: Jawohl, denn es steht geschrieben: ‚Die Hand Gottes ist über ihren Händen‘ (48 v. 10), ferner: ‚Was ich mit meinen beiden Händen erschaffen habe‘ (38 v. 74). Und es wird überliefert: ‚Gott hat das Rückgrat Adams mit seiner Hand (bijadihi) gestrichen und hat aus demselben die gesamte Nachkommenschaft Adams hervorgeholt‘. Und es ist überliefert: ‚Gott schuf den Adam mit seiner Hand und schuf den Garten Eden mit seiner Hand und pflanzte darin den Baum Ṭūbā mit seiner Hand, und er schrieb die Thora mit seiner Hand‘. Und es steht geschrieben: ‚Seine beiden Hände sind ausgestreckt‘ (5 v. 69); und im Prophetenworte heißt es: ‚Seine beiden Hände sind rechte Hände‘. So wörtlich und nicht anders.“

Um dem krassen Anthropomorphismus zu entgehen, setzt er seinem Credo freilich die Klausel hinzu, daß unter Antlitz, Hand, Fuß usw. in diesen Fällen nicht menschliche Gliedmaßen zu verstehen sind, und daß alles dies *bilā kejf*, „ohne Wie“ zu verstehen sei (s. S. 107). Darin liegt aber keine Vermittlung. Dies alles hatte die alte Orthodoxie genau so gefaßt. Es war keine Vermittlung zwischen Ibn Ḥanbal und der Muʿtazila, sondern — wie wir aus der einleitenden Erklärung des Aschʿarī sehen konnten — eine bedingungslose Kapitulation des muʿtazilitischen Renegaten an den Standpunkt des unbeugsamen Imams der Traditionalisten und den seiner Nachfolger. Durch die weitgehenden Konzessionen, die er dem Volksglauben gewährte, hat er vielmehr das muhammedanische Volk wichtiger Errungenschaften der Muʿtazila verlustig gemacht[2].

Auf seinem Standpunkte bleibt der Glaube an Magie, Hexerei, um nicht zu sagen, an die Wunder der Heiligen unangetastet. Mit allen diesen Dingen hatten die Muʿtaziliten aufgeräumt.

11. Die Vermittlung, die ein bedeutsames Moment in der Geschichte der islamischen Dogmatik bildet und deren Inbegriff als durch den Consensus (idschmāʿ) sanktionierte Richtschnur der Dogmatik betrachtet werden kann, ist nicht an den Namen des Aschʿarī selbst, sondern an die Schule, die seinen Namen trägt, zu knüpfen.

Es war nun zunächst selbst bei einem Abschwenken nach der orthodoxen Seite, der *ʿaḳl*, die Vernunft, als religiöse Erkenntnisquelle nicht mehr abzusetzen. Wir haben soeben die Stelle aus dem Bekenntnis Aschʿarīs kennen gelernt, in welcher er sich über die Quellen seiner religiösen Erkenntnis in feierlicher Weise ausspricht. Da ist nichts von einem Rechte der Vernunft, selbst als eines subsidiären Mittels zur Erkenntnis der Wahrheit zu hören. Ganz anders die Schule. Wenn auch nicht in so intransigenter Weise wie im Muʿtazilismus, wird auch hier für alle Welt der *naẓar*, die spekulative Erkenntnis Gottes gefordert und das *taḳlīd*, das bloße gedankenlose traditionelle Nachsprechen verurteilt. Und neben dieser allgemeinen Forderung haben die maßgebenden Führer der aschʿaritischen Schule sich in manchen Punkten auf der Linie der Muʿtazila gehalten und sind einer Methode treu geblieben, die, wie ich soeben gezeigt habe, ihr Imam nicht nur mit dogmatischen Angriffen verfolgte, sondern auch mit Pfeilen bestürmte, die er aus dem Köcher der Philologie geholt hatte. Die aschʿaritischen Theologen haben sich um die Proteste des Meisters gar nicht gekümmert und fortan reichlichen Gebrauch gemacht von der Methode des *taʾwīl* (oben S. 108). Anders konnten ja auch sie dem *tadschsīm*, dem Anthropomorphismus nicht aus dem Wege gehen. Die Forderung, daß aschʿaritisch und ḥanbalitisch identische Begriffe seien, war einfach unerfüllbar. Was hätte aber al-Aschʿarī zu jener Methode gesagt, die nun in der orthodoxen Anwendung des taʾwīl überhand nahm? Alle Schliche einer unnatürlichen Hermeneutik werden aufgeboten, um aus Koran und Tradition die anthropomorphistischen Ausdrücke — wir können kein anderes Wort benutzen — hinauszukünsteln.

Am Koran hatten die Muʿtaziliten schon die nötige Arbeit im großen und ganzen genügend vollzogen. Um die Tradition kümmerten sie sich weniger; hier hatte man ja den bequemen Ausweg, Sprüche, in denen anstößige Ausdrücke vorkommen, einfach als unecht zu erklären und sich um ihre vernunftgemäße Interpretation gar nicht zu bemühen. Dabei konnte der orthodoxe Theologe doch nicht mittun, und da ist nun der Schwerpunkt seiner exegetischen Kunst vornehmlich auf die Traditionstexte gelegt worden. Und wie hatte sich auch eben auf dem sich schrankenlos entfaltenden Gebiete des Ḥadîth der Anthropomorphismus breit gemacht! Hören wir z. B. eine Probe, die wir der Traditionssamlung (Musnad) des Aḥmed b. Ḥanbal entnehmen. „Eines Morgens erschien der Prophet im Kreise seiner Genossen mit sehr frohem Gesichtsausdruck. Als man ihn um die Ursache seiner frohen Stimmung befragte, antwortete er: Warum soll ich auch nicht fröhlich sein? Es ist mir ja in der letzten Nacht der Hocherhabene in der denkbar schönsten Gestalt erschienen und rief mich an mit der Frage: ‚Was glaubst du, worüber disputiert jetzt die himmlische Gesellschaft [1]?‘ Als ich ihm auf dreimaliges Fragen immer antwortete, daß ich dies nicht wissen könne, legte er seine beiden Hände auf meine Schultern, so daß ich deren Kühle bis in die Brust fühlte und es wurde mir geoffenbart, was in den Himmeln und was auf der Erde ist.“ Nun folgen Mitteilungen über die theologischen Unterhaltungen der himmlischen Gesellschaft [2].

Es wäre freilich ein vergebliches Unternehmen gewesen, solche krasse Anthropomorphismen durch die Exegese aufzuheben, und dazu fühlen sich die rationalistischen Theologen gar nicht aufgefordert einem Texte gegenüber, der wie der eben zitierte nicht in den kanonischen Sammlungen Aufnahme gefunden hatte. Größer ist ihre Verantwortlichkeit gegenüber den Texten, die in den kanonischen Corpus zu finden und dadurch von der Gesamtheit der rechtgläubigen Gemeinde als maßgebend anerkannt sind. Da lassen sie nun ihre Künste einsetzen. So heißt es z. B. in der angesehenen Sammlung des Mâlik b. Anas: „Unser Gott steigt jede Nacht zum letzten Himmel (es gibt deren sieben) herab, wenn noch das letzte drittel der Nacht übrig ist, und sagt: Wer hat eine Bitte an mich, daß ich sie erhöre; wer

einen Wunsch, daß ich ihn erfülle; wer ruft mich um Sündenvergebung an, daß ich ihm vergebe?"[3]. Der Anthropomorphismus wird nun durch einen grammatischen Kniff getilgt, den die Eigentümlichkeit der alten arabischen Konsonantenschrift, in der die Vokale graphisch nicht zum Ausdruck kommen, an die Hand gibt. Man läßt statt *janzilu*[4] „er steigt herab" die faktitive Form lesen: *junzilu* „er läßt herabsteigen", nämlich die Engel. Dadurch verschwindet die im Texte ausgesagte Ortsveränderung Gottes; nicht Gott steigt herab, sondern er läßt Engel herabsteigen, die jene Rufe in seinem Namen vollziehen. — Oder ein anderes Beispiel. Aus Genesis 1, 27 hat die muhammedanische Tradition den Spruch entnommen „Gott erschuf den Adam in seiner Gestalt". Gott hat keine Gestalt. Das Wörtchen seine ist auf Adam zu beziehen: Gott schuf ihn in der Gestalt, die er (Adam) erhielt[5]. Diese Beispiele zeigen die sehr häufig angewandte Methode, den dogmatischen Schwierigkeiten durch grammatische Verschiebung abzuhelfen.

Ebenso häufig ist die Zuflucht zu lexikalischen Künsten, wobei die Vieldeutigkeit arabischer Worte gute Dienste leistet. Hier ein Beispiel. „Die Hölle wird nicht voll, bis daß der Allgewaltige seinen Fuß auf sie (die Hölle) setzt: dann sagt sie: genug, genug"[6]. Die Vielseitigkeit des Scharfsinnes, den man in der Interpretation dieses für eine geläuterte Gottesauffassung bedenklichen Textes aufgewandt hat, zeigt uns gleich eine ganze Musterkarte der in der asch'aritischen Schule beliebten hermeneutischen Kunst. Zunächst glaubte man ein rein äußerliches Hilfsmittel darin zu finden, daß man im Texte der Tradition das Subjekt des Satzes „er setzt seinen Fuß" durch ein Pronomen ersetzte: „Die Hölle wird nicht voll, bis er seinen Fuß darauf setzt?" Wer?, das ist im dunkeln gelassen; mindestens wird das sensuale Prädikat nicht mit einem Subjekt verbunden, das in der Sprache „Gott" bedeutet. Dies ist natürlich Selbsttäuschung, und dabei wird nichts gewonnen. Andere wollen damit abhelfen, daß sie im Texte das Subjekt *al-dschabbār*, der Allgewaltige, wohl beibehalten, aber das Wort nicht auf Gott deuten. Sie können aus der Sprache des Korans und der Tradition leicht beweisen, daß dies Wort auch einen hartnäckigen Widerspenstigen benennt.

Nun wird auch der dschabbār, der seinen Fuß auf die Hölle setzt, nicht Gott, sondern irgendeine gewalttätige Person sein, ein zur Hölle gesandter Mensch, dessen gewalttätige Intervention der Bevölkerung der Hölle ein Ende macht. Auch dieser Ausweg mußte sich aber bei ernster Betrachtung als schlüpfrig erweisen. Der Sinn des traditionellen Spruches wird nämlich durch eine Reihe von Parallelversionen gesichert und über allen Zweifel erhoben. An Stelle des *dschabbār* heißt es in vielen parallelen Texten ausdrücklich *Allāh* oder „der Herr der Majestät" (rabb al-ʿizzati). Man kommt aus der Sackgasse nicht heraus. Das Subjekt muß Gott sein. Was versucht aber der dogmatische Exeget nicht in seiner verzweiflungsvollen Findigkeit? An dem Subjekt scheitert seine Kunst; er versucht es nun mit dem Objekt. Er (doch ohne Zweifel „Gott") setzt seinen Fuß: *ḳadamahu*. Nun, muß dies Wort eben als „Fuß" erklärt werden? Es ist ja ein Homonym und bedeutet mancherlei. *Ḳadam* bedeutet unter anderem auch „eine Gruppe von Leuten, die voran gesandt worden sind", in unserem Falle: in die Hölle. Diese Leute also (nicht seinen Fuß) setzt Gott auf die Hölle. Aber es kommt wieder eine authentische Parallelversion, die unglücklicherweise dem Worte *ḳadamahu* ein Synonym *ridschlahu* substituiert. Dies bedeutet aber zweifellos: seinen Fuß. Nein, es gibt kein „zweifellos" mit dem arabischen Lexikon; dasselbe Wort kann so vieles bedeuten. „Ridschl" bedeutet auch *dschamāʿa*, „die Versammlung". Eine solche Versammlung, natürlich von Sündern, setzt Gott an die Pforte der Hölle und diese schreit: genug, genug, genug!

Ich war wohl berechtigt, die an diesem kurzen Satze geltend gemachten Versuche eine Musterkarte exegetischer Gewalttätigkeit zu nennen. Die sie uns bieten, sind aber nicht etwa Muʿtaziliten; es sind Aschʿariten reinster Farbe. Wie hätte der Stifter selbst die Schale philologischen Grimmes auf die Häupter seiner Anhänger ausgeschüttet!

12. Dies rationalistische Treiben der Aschʿarī-Schule, so willkommen es auch als Ausweg aus dem allerseits verpönten tadschsīm geheißen wurde, mußte bei allen ungefälscht orthodoxen Traditionsgetreuen entschiedenes Mißbehaben hervorrufen. Und dies in Verbindung mit noch einem anderen Moment. Die Methode der Aschʿariten hat bei altgläubigen

Theologen Anstoß erregt durch die Lehre, die sie mit den Muʿtaziliten gemeinsam haben und die eine unerläßliche Grundlage jedes Kalām ist: „daß die auf traditionelle Momente gegründete Demonstration kein sicheres Wissen bietet“. Die Erkenntnis, die sich bloß auf die traditionellen Quellen stützen kann, sei unsicher; sie sei abhängig von Faktoren, die für die Feststellung der Tatsachen nur relativen Wert besitzen können, z. B. von der der subjektiven Einsicht überlassenen Interpretation, von der Bedeutung, die den Eigentümlichkeiten des rhetorischen Sprachausdrucks (Tropen, Metaphern u. a.) beigemessen wird. Solchen Erkenntnisquellen könne absoluter Wert nur in Fragen der gesetzlichen Praxis beigemessen werden und auch in diesen geben sie der Meinungsverschiedenheit in den Folgerungen Raum. In Fragen der Glaubenslehre haben sie nur subsidiären Wert. Ausgegangen muß werden von Vernunftbeweisen; nur sie vermitteln sicheres Wissen[1]. In diesem Sinne konnte noch unlängst der jüngst verstorbene ägyptische Mufti Muḥammed ʿAbduh als Grundsatz des rechtgläubigen Islams festlegen: „daß bei einem Widerstreite von Vernunft und Tradition der Vernunft das Entscheidungsrecht zustehe“, „ein Grundsatz — sagt er —, dem sich nur sehr wenige widersetzen, nur solche, die gar nicht in Betracht kommen können“[2].

Wenn nun auch die Aschʿariten mit ihren Vernunftbeweisen in der Regel das orthodoxe Dogma unterstützen und, treu dem Grundsatze ihres Meisters, sich wohl hüten, mit ihren Syllogismen zu Formulierungen zu gelangen, die von dem Wege der korrekten Orthodoxie abbiegen, so mußte ja das in der dogmatischen Demonstration der Vernunft vor der Überlieferung zugestandene Vorrecht von vornherein ein Greuel sein in den Augen der intransigenten alten Schule. Wie erst in den Augen der buchstabendienerischen Anthropomorphisten, die in den Schrift-Attributen Gottes nichts von Metaphern und Tropen und anderen rhetorisch-exegetischen Auswegen hören mochten?

Für die Anhänger der alten Traditionsschule gab es also keinen Unterschied zwischen Muʿtaziliten und Aschʿariten. Der Kalām an sich, sein Prinzip, *c'est l'ennemi*, gleichviel ob er zu ketzerischen oder zu orthodoxen Resultaten führe[3]. „Fliehe den Kalām — gleichviel in welcher Gestalt —, wie du vor dem Löwen fliehst“, das ist

der Wahlspruch. Ihr Gefühl spricht sich in einem von ihnen an al-Schâfi'î angeknüpften grimmigen Spruche aus: Mein Urteil über die Kalâm-Leute ist, daß sie mit Geißeln und Schuhsohlen geschlagen und dann durch alle Stämme und Lager geführt werden sollen, wobei man ausrufen möge: „Dies ist der Lohn dessen, der den Koran und die Sunna beiseite läßt und sich dem Kalâm ergibt“[4]. Kalâm sei eine Wissenschaft, die nicht Gotteslohn einträgt, wenn man damit das Richtige trifft, wodurch man aber leicht zum Ketzer wird, wenn man damit in Irrtümer verfällt[5]. Der wirkliche Islamgläubige soll sein Knie nicht beugen vor dem *'akl*, vor der Vernunft. Ihrer bedarf man zur Erkenntnis der religiösen Wahrheit nicht; diese ist in Koran und Sunna beschlossen[6]. Kein Unterschied zwischen Kalâm und aristotelischer Philosophie; beides führt zur Ketzerei. Sie konnten nichts Ähnliches brauchen wie *fides quaerens intellectum*. Der Glaube ist an den überlieferten Buchstaben gebunden, einzig und ausschließlich; die Vernunft darf sich auf diesem Gebiete nicht blicken lassen.

So kann man denn von der Vermittlungstheologie der Asch'ariten behaupten, daß sie zwischen zwei Stühlen zu Boden fiel. Dies ist der Lohn jeder halbschlächtigen, nach zwei Seiten schielenden Richtung. Über die Asch'ariten rümpfen Philosophen und Mu'taziliten die Nase als über Dunkelmänner, unmethodische Köpfe, oberflächliche Dilettanten, mit denen man sich nicht einmal in ernste Disputation einlassen kann. Diese Zensur ersparte ihnen aber nicht die fanatischen Flüche der Altgläubigen. Man war ihnen wenig dankbar dafür, daß sie im Interesse der Religion die aristotelische Philosophie bekämpften.

13. Außer der eigentlichen Theologie der Asch'ariten verdient auch ihre Naturphilosophie besondere Beachtung. Man darf sagen, daß sie die herrschende Naturauffassung des orthodoxen Islams bedeutet.

Die Philosophie des Kalâm ist keinesfalls als ein geschlossenes System zu betrachten, wenn auch im allgemeinen gesagt werden kann, daß seine philosophische Weltbetrachtung zumeist die Wege der voraristotelischen Naturphilosophen[1], und unter ihnen besonders die der Atomisten beschreitet. Von allem Beginn wird seinen Vertretern, auch in der vorasch'aritischen Zeit, der Vor-

wurf gemacht, daß sie eine konstante Natur und Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen nicht anerkennen. Der Muʿtazilit al-Dschâḥiẓ erwähnt den Einwurf der Aristoteliker gegen seine Parteigenossen, daß ihre Methode, das Einheitsbekenntnis (al-tauḥîd) zu beweisen, nur mit dem Leugnen aller Naturwahrheiten bestehen könne[2]. Gegner, denen der tiefere Zusammenhang und Sinn seiner philosophischen Theorien unbekannt war, konnten dem Naẓẓâm, einem der kühnsten Vertreter der Schule, den Vorwurf machen, daß er das Gesetz der Undurchdringlichkeit der Körper leugne[3]. In der Tat wird von ihm eine solche Meinung überliefert, die sich als Folge seiner Anlehnung an die Naturanschauung der Stoiker erweist[4].

Wenn nun aber die Muʿtazila auch im Kampfe gegen die peripatetische Philosophie stand, so hat doch der eine und der andere ein aristotelisches Mäntelchen umgehängt und sich mit philosophischen Floskeln erträglicher machen wollen, was ihnen bei den Philosophen freilich wenig nützte. Diese sehen auf die Methode des Kalâm mit Geringschätzung herab und betrachten die Mutakallimûn nicht als ebenbürtige, der Disputation würdige Gegner. Sie fänden keinen mit diesen gemeinsamen Boden; ein ernster Streit der Meinungen sei mit ihnen also unmöglich. „Die Mutakallimûn geben vor, daß die vornehmlichste Quelle der Erkenntnis die Vernunft sei; aber was sie so nennen, sei in Wirklichkeit nicht Vernunft, und ihre Denkmethode entspreche im philosophischen Sinne nicht den Regeln derselben. Was sie Vernunft nennen, und womit sie vernunftgemäß zu operieren vorgeben, sei nur ein Gewebe phantastischer Einbildungen.“

Noch entschiedener gilt dies aber von den Aschʿariten. Was die Aristoteliker und Neuplatoniker vom X. bis XIII. Jahrhundert über die Phantasterei und Vernunftwidrigkeit der Naturphilosophie des Kalâm behaupten[5], trifft vorzugsweise bei den Aschʿariten zu, die im Interesse ihrer dogmatischen Voraussetzungen sich zu allen Betrachtungsweisen in Gegensatz setzen, die von einer natürlichen Gesetzmäßigkeit ausgehen. Sie gehen mit den Pyrrhonisten in der Leugnung der Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmungen und gewähren der Voraussetzung der Sinnestäuschungen einen möglichst breiten Raum. Sie leugnen das Gesetz der Kausalität, diesen „Quellborn und Leitstern aller rationalen Wissenschaft“

(Th. Gomperz). Nichts in der Welt geschehe nach unveränderlichen Gesetzen mit realer Notwendigkeit. Das Vorangehende sei nicht Ursache des Folgenden. Sie hegen solche Angst vor dem Kausalbegriff, daß sie auch Gott nicht gern die erste Ursache nennen, sondern den Macher (fāʿil) der Natur und ihrer Erscheinungen[6]. Sie geben demnach die Möglichkeit des Unnatürlichen zu. Es ist möglich Dinge zu sehen, die nicht ins Gesichtsfeld des Sehenden fallen. Man konnte von ihnen sarkastisch behaupten, daß sie die Möglichkeit zugeben, daß ein Blinder in China eine Mücke im Andalus erschaue[7]. Der Gesetzmäßigkeit in der Natur substituieren sie den Begriff der Gewohnheit.

Es ist nicht Gesetz, sondern bloß der von Gott in die Natur gelegte Usus (*idschrā al-ʿādat*), daß gewissen Erscheinungen andere folgen; dieses Folgen ist aber nicht notwendig. Es ist nicht notwendig, daß die Abwesenheit von Speise und Trank Hunger und Durst nach sich ziehe, aber es ist gewöhnlich so. Hunger und Durst entstehen dadurch, daß das Akzidens des Hungrig- und Durstigseins zur Substanz sich gesellt; bleibt dies Akzidens aus (und Gott kann es fernhalten), so bleiben auch Hunger und Durst aus. Der Nil steigt und fällt aus Gewohnheit, nicht infolge von kausalen Naturvorgängen; bleibt das Akzidens des Steigens aus, so rührt sich das Niveau des Flusses nicht vom Fleck. Mit der Hypothese „Was uns als Gesetzmäßigkeit erscheint, sei nur Naturgewohnheit" wird nun alles und jedes erklärt. Gott hat die Gewohnheit in die Natur gelegt, daß bestimmten Sternkonstellationen bestimmte Folgeereignisse entsprechen. Die Astrologen mögen also recht haben; nur drücken sie sich falsch aus[8]. Jedes Ereignis ist, ob in positivem oder negativem Sinne, eine besondere schöpferische Wirkung Gottes. Er wirkt in der Regel den habituellen Gang in der Natur; dieser ist aber nicht ausnahmslos; wenn Gott den Habitus der Naturerscheinungen aufhebt, so entsteht was wir Wunder, sie ein Unterbrechen der Gewohnheit (*charḳ al-ʿādat*) nennen. Das Fortdauern der Gewohnheit entspricht immerfort neuen Schöpfungsakten. Wir sind gewohnt, den Schatten der Abwesenheit der Sonne von einem Orte zuzuschreiben. Mit nichten! Der Schatten ist nicht die Folge der Nichtanwesenheit der Sonne; er wird erschaffen und ist etwas Positives.

Damit gewinnen die Kalāmleute die Möglichkeit, den Spruch der Tradition zu erklären, daß es im Paradies einen Baum gebe, unter dessen Schatten man hundert Jahre reiten kann, ohne aus dem Schatten herauszukommen. Wie ist dies denkbar, da ja vor dem Eintritte der Frommen ins Paradies „die Sonne zusammengefaltet wurde“ (81 v. 1)? Wo keine Sonne, doch kein Schatten! Nun denn: der Schatten hat mit der Sonne nichts zu tun; Gott erschafft den Schatten; hier ist eben die Gewohnheit unterbrochen worden [9].

Diese Naturanschauung zieht sich durch die ganze Weltbetrachtung der asch'aritischen Dogmatiker. Al-Asch'arī selbst hatte sie bereits auf breitem Grunde angewendet. Es wird ihm z. B. die Lehre zugeschrieben, daß es bloß Naturgewohnheit sei, daß man Gerüche, Geschmäcke usw. nicht mit dem Gesichtssinne perzipieren kann; Gott könnte unserem Gesichtssinn auch die Fähigkeit anerschaffen, Gerüche wahrzunehmen. Aber dies ist nicht Naturgewohnheit [10].

So fordert denn die auf asch'aritischer Grundlage aufgebaute orthodoxe Dogmatik die Ablehnung des Kausalitätsbegriffes, in welcher Form immer. Geleugnet wird nicht nur das Wirken unabänderlicher und ewiger Naturgesetze als Ursachen alles Geschehens in der Natur, sondern selbst die dem Kalāmstandpunkte sich nähernden Formeln der Kausalität werden verpönt, wie etwa, daß „die Ursächlichkeit nicht ewig, sondern in der Zeit entstanden ist und daß Gott den Ursachen die Kraft anerschaffen habe, konstant die Folgeerscheinungen hervorzurufen“ [11].

Wenn diese Weltbetrachtung den Begriff des Zufalls ausschließt, so tut sie dies in dem Sinne, daß sie für das Geschehen eine bestimmende Absicht als Vorbedingung fordert; aber sie versteht diese Ausschließung des Zufalls nicht in dem Sinne, daß das Geschehen die unausbleibliche Folge einer sich in Gesetzmäßigkeit ausprägenden natürlichen Kausalität sei. Innerhalb dieser Naturbetrachtung ist dann bequemer Raum für alle Forderungen der Dogmatik gefunden worden. Wie leicht eine Formel für das Wunder gegeben war, haben wir soeben gesehen. Dasselbe gilt für die Annahme aller Übernatürlichkeiten, für die die Dogmatik des Islams Glauben fordert. Da es kein Gesetz und keine Kausalität gibt, so gibt es auch nichts Wunderbares und Übernatürliches. Wenn modernden Knochen das Akzidens

des Lebens verliehen wird, ist die Auferstehung da. Sie ist eine spezielle Wirkung, so wie alles Naturgeschehen auf besondere Wirkungen, nicht auf konstante Gesetze zurückzuführen ist.

So hat der Kalām, der in seiner aschʿaritischen Gestaltung von der islamischen Orthodoxie rezipiert wurde, dem Aristotelismus eine Denkmethode entgegengestellt, die sich sehr gut zur Stütze der Glaubenslehren eignete. Das ist nun seit dem XII. Jahrhundert die herrschende islamische Religionsphilosophie.

Doch auch diese Spitzfindigkeiten sollten durch ein Gegengewicht in ihrem herrschenden Werte herabgesetzt werden, durch das Eingreifen eines religionshistorischen Faktors, mit dem wir uns im nächsten Abschnitte zu beschäftigen haben.

Anmerkungen.

1. 1) Dieser Anspruch ist im Islam in dem Satze ausgeprägt: *al-ʿulamā warathat al-anbijā:* „die Religionsgelehrten sind die Erben der Propheten".

2) S. die auf die Mißbilligung solcher Bewegungen bezüglichen Ḥadīthstellen Ibn Saʿd IV, I 141, 15 ff., ZDMG LVII 393 f. Vgl. noch B. Tafsīr nr. 237 (zu Sure 41), wo eine Reihe von Koranwidersprüchen aufgezählt ist, die man dem Ibn ʿAbbās vorlegte.

2. 1) Ibn Saʿd V 174, 13, ʿAbdalmalik führte vor seinem Regierungsantritt einen frommen, asketischen Lebenswandel *(ʿābid, nāsik)*. Das fälschlich dem Ibn Kutejba zugeschriebene *Kitāb al-imāma wal-sijāsa* (Kairo 1904; vgl. darüber de Goeje, Rivista degli Studi Orientali I 415—421) bietet gern Daten für die Frömmigkeit der Omajjaden. Den Vater des ʿAbdalmalik, Merwān I. — der nach einer anderen Quelle auch als Chalife eifrig um die Festsetzung des religiösen Gesetzes bestrebt ist, (Ibn Saʿd XI 117, 8) — fanden die Leute, die zu ihm kamen, um ihm das Chalifat anzubieten, vor einem Lämpchen mit der Rezitation des Korans beschäftigt (II 22 ult.); ʿAbdalmalik selbst ruft die Leute zur „Wiederbelebung des Korans und der Sunna . . . man könne nicht verschiedener Meinung sein über seine Frömmigkeit" (ibid. 25, 9). Selbst von dem von den Frommen verpönten Haddschādsch werden Züge der Gottergebenheit erwähnt (72, 3; 74, 10; vgl. Ṭab. II 1186, Anordnung von Buß- und Bettagen in den Moscheen; besonders zu beachten Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* V 63, 5 v. u., wo von ihm berichtet wird, daß er für den Koran religiöse Pietät hegte — *jadīnu ʿala-l-ḳurʾān* —, im Gegensatz zu der Liebhaberei der omajjadischen Kreise für die Poesie und Genealogie). Sehr viel beweisen die Rühmungen als Religionshelden, mit denen die Dichter den Chalifen und Staatsmännern angenehm sein wollen; z. B. Dscherīr, *Dīwān* (Kairo 1313) I 168, 8; II 97, 5 v. u. (Merwān, der Ahn des ʿOmar II., wird *ḏu-l-nūr* genannt und seiner zum Ruhm des frommen Chalifen gedacht). Naḳāʾiḍ ed. Bevan 104 v. 19 nennt derselbe Dichter den Chalifen *imām al-hudā*, den Imam der (religiösen) Rechtleitung; siehe auch ʿAddschādsch, Append. 22, 15. Vgl. Muh. Stud. II 381.

2) Becker, Papyri Schott-Reinhardt I (Heidelberg 1906) 35.

3) Ibn Saʿd IV, I 137, 5. 20. — Ḥusejn und seine Parteigänger werden bekämpft als „Leute, die vom *dīn* abtrünnig sind und dem Imām (Jezīd, dem Sohne Muʿāwijas) sich widersetzen" (Ṭabarī II 342, 16).

4) So charakterisiert durch Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Berlin 1901, Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen, Phil. Hist. Cl. V nr. 2) 7.

5) Ṭabarī I 2909, 16.

6) Die Niederwerfung solcher Aufständischen wird von Dscherīr (*Dīwān* I 62, 13) als die Besiegung des *mubtadiʿ fi-l-dīn* (Neuerer in der Religion) gerühmt.

7) Van Vloten, Recherches sur la domination arabe etc. (Amsterdam 1894) 36.
8) Lammens, Études sur le règne de Moʿāwija 154 ff. (Mélanges Beyrouth II 46 ff.).
9) Dies folgt aus Ibn Saʿd V 68, 23 ff.
10) Dies wird in tendenziösen Erzählungen als eines ihrer Vergehen gerne erwähnt *(jastaʾthirūna bil-fejʾ)*, Ibn Saʿd IV, I 166, 11; Abū Dāwūd, *Sunan* II 183).
11) Ṭabarī II 300, 9 ff.
12) Für ihre *bidʿa*'s ist sehr wichtig Kumejt, *Hāschimijjāt* ed. Horovitz 123, 7 ff.
13) Z. B. Saʿīd b. al-Musajjab, der innerhalb jedes Gebetes Flüche gegen die *Banū Merwān* ausstieß (Ibn Saʿd V 95, 5).
14) Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß auch ein Murdschiʾte sich gegen die Grausamkeiten des *Ḥaddschādsch* auflehnen kann (Ibn Saʿd VI 205, 12); damit ist kein Urteil über das omajjadische Chalifat ausgesprochen.
15) Zum Sprachgebrach: Ibn Sīrīn war *ardschaʾ al-nās li-hāḏihi-l-ummati*, d. h. er war der nachsichtigste in der Beurteilung seiner Mitmenschen, aber streng gegen sich selbst (Nawawī, *Tahḏīb* 108, 7 v. u.).
16) Nach dem Berichte einiger Murdschiʾten hätte der fromme Chalife ʿOmar II., mit dem sie diese Fragen verhandelten, sich ihrer Anschauungsweise angeschlossen. Ibn Saʿd VI 218, 20.
17) Ibn Saʿd, ibid. 214, 19, *al-murdschiʾat al-ūlā*. Ein Beispiel für diese Richtung bietet die Gesinnung des Burejda b. al-Ḥuṣajb, ibid. IV, I 179, 11 ff.
18) Murdschiʾten contra ʿAlīanhänger s. Muh. Stud. II 91 Anm. 5. Vgl. Sabāʾī, fanatischer Schīʿite (Anhänger des ʿAbdallāh b. Sabā), im Gegensatz zu Murǵiʾ. Ibn Saʿd VI 192, 17. Dieser Gegensatz pflanzt sich bis in die Zeit fort, als das murdschiʾtische Bekenntnis nur noch theoretische Bedeutung hatte. Dschāḥiẓ (Bajān ed. Kairo, 1311—13, II 149 unten) führt folgendes Epigramm eines Schīʿiten an:

„Machte es dir Spaß, einen Murdschiʾten noch vor seinem (wirklichen) Tod an seiner Krankheit sterben zu sehen:

„So rühme vor ihm fort und fort den ʿAlī und sprich fromme Segnungen für den Propheten und die Leute seiner Familie *(ahli bejtihi)*."

19) Sehr anschaulich wird die Beurteilung der omajjadischen Herrscher durch diese frommen Fanatiker vor Augen geführt, Aghānī XX 106; Chāridschiten töten in der grausamsten Weise einen Mann, der ein Ḥadīth verbreitet, in welchem der Prophet vor der Rebellion warnt und passive Duldung empfiehlt, Ibn Saʿd V 182, 15 ff.
20) Dies steht nicht in Widerspruch mit den Daten, die van Vloten über Irdschāʾ zusammengestellt hat, ZDMG XLV 161 ff.
21) Ibn Challikān ed. Wüstenfeld, nr. 114 Bischr al-Merīsī.
22) Meinungsverschiedenheit in dieser Frage innerhalb der Orthodoxie (Aschʿariten und Ḥanefiten) s. bei Fr. Kern, Mitteilungen des Semin. für Orient. Spr., Jahrg. XI (1908)

Abth. II 267. Für den Charakter des Ḥadīth ist es sehr bezeichnend, daß man bereits einen „Genossen" die Theorie vom Zu- und Abnehmen des Glaubens auseinandersetzen läßt, Ibn Sa'd IV, II 92, 15 ff.

23) Zuletzt konnte man, wie es scheint, für muslimische Gemeinschaften deistischer Art, in denen bei prinzipiellem Festhalten am monotheistischen Bekenntnisse die rituellen Observanzen vollends beiseite geschoben werden, die Bezeichnung als *Murdschi'a* für entsprechend halten. Ihr Merkmal ist ja die Herabsetzung des *'amal*. Muḳaddasī (schrieb 375/985) nennt als *murdschi'a* Namenmuslime, die er im Gebiete des Demāwend beobachtet hat, von denen er berichtet, daß es auf ihrem Gebiete keine Moscheen gebe, und daß die Bevölkerung die praktischen Übungen des Islams vernachlässige. Sie begnügen sich damit, daß sie *muwaḥḥidūn* seien und die Abgaben für den Islamstaat leisten (Biblioth. geograph. arab. ed. de Goeje III 398 unten).

3. 1) Musnad Aḥmed (Dschābir) zitiert bei Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja *Kitāb al-ṣalāt wa-aḥkām tārikihā* (Kairo, Na'asānī 1313) 46.

2) Tirmiḏī II 261 unten; eine beliebte Gebetsformel beginnt: *Allāhumma lā takilnā ilā anfusinā fa-nu'dschiza* („O Gott, überlasse uns nicht uns selbst, so daß wir unmächtig würden") bei Behā al-dīn al-'Āmilī, Michlāt (Kairo 1317) 129, 2, wo eine große Reihe alter Gebetsformeln gesammelt ist.

3) Solche Schwurformeln *(barā'a)* bei Mas'ūdī, *Murūdsch* VI 297; Ja'ḳūbī ed. Houtsma II 505. 509; Ibn al-Tiḳṭiḳā ed. Ahlwardt 232.

4) Ich sehe jetzt, daß ich in dieser Auffassung mit Carra de Vaux, La doctrine de l'Islam (Paris 1909) 60 übereinstimme (nach Niederschrift des obigen Abschnittes erschienen).

4. 1) Hubert Grimme, Mohammed Bd. II. (Münster 1895) 105 ff.

2) Alfred v. Kremer, Culturgeschichtl. Streifzüge auf dem Gebiete des Islams (Leipzig 1873) 7 ff.

3) Vgl. darüber ZDMG LVII 398.

4) Wellhausen, Das arab. Reich und sein Sturz 217. 235. W. betont an letzterer Stelle, daß eine solche Parteinahme nicht aus dogmatischen, sondern aus politischen Rücksichten geschah. — Die Verteidiger der Willensfreiheit überliefern Sendschreiben, die Ḥasan al Baṣrī an den Chalifen 'Abdalmalik und an Ḥaddschādsch gerichtet haben soll, in welchem der fromme Mann die Machthaber von der Absurdität ihres Festhaltens am Glauben an ein servum arbitrium überzeugen will. Vgl. Aḥmed b. Jaḥjā, *Kitāb al-milal wal-niḥal* (ed. T. W. Arnold, *Al-Mu'tazilah* (Leipzig 1903) 12 ff.

5) ZDMG, ibid. 394. Man beachte den fatalistischen Vers des Farazdaḳ, ibid LX 25.

6) Aghānī X 99, 10.

7) Ibn Ḳutejba, *Ma'ārif* 225.

8) *al-Imāma wal-sijāsa* II 41.

5. 1) Ibn Sa'd VI 236, 19. Einige nennen Muḥammed ibn al-Ḥanafijja als jenen, der zuerst die These der Murdschi'ten

aussprach; ibid. V 67, 16. Die hier gegebene Definition siehe Kultur d. Gegenw. I, V 64.

2) Zu dieser Bedeutung der Benennung *muʿtazila* s. ZDMG XLI, 35 Anm. 4. Vgl. Ibn Saʿd V 225, 4, wo *m.* als Synonym von *ʿābid* und *zāhid* zur Bezeichnung des Asketen gebraucht wird. In einer alten, aus nestorianischem Kreise stammenden arabischen Übersetzung des N. T. (verf. 1233) wird Pharisäer (sich Absondernde) mit demselben Wort übersetzt (Maschriḳ XI 905 paenult.).

3) Eine neuere Monographie schrieb Henri Galland, Essai sur les Moʿtazelites; les rationalistes de l'Islam (Genève 1906).

4) Vgl. die Biographie bei T. W. Arnold, *Al-Muʿtazilah* 18, 12.

5) Bei Bejhaḳī ed. Schwally 364, paenult. ff.; die asketische Schilderung bei Arnold, l. c. 22, 5 ff.

6) Noch im 4. Jhd. *schejch min zuhhād al-muʿtazila:* ein Schejch von den muʿtazilitischen Asketen, Jāḳūt ed. Margoliouth II 309, 11.

7) Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen II 267.

8) Bei Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* III 18 (vgl. VI 11 über Zweifler). Solche Grundsätze machen ihre Wirkung selbst auf den vom muʿtazilitischen Standpunkte weit entfernten Ghazālī geltend; sie zeigt sich in seinem Ausspruche (Mōznē ṣedeḳ, hebr. ed. Goldenthal, 235): *mī schellō jesappēḳ lō jeʿajjēn*, »wer nicht zweifelt, kann nicht rationell erwägen".

9) Māturīdī, Kommentar zu *al-Fiḳh al-akbar* (Haidarābād 1321; Authentie sehr unwahrscheinlich) 19.

10) Dschāḥiẓ, l. c. VI 95 (an Stelle der hier durch Punkte bezeichneten Lücke steht im arabischen Texte des Druckes wie auch in der Wiener Dschāḥiẓ-Handschrift ein auch dem Metrum nach korrumpiertes Wort, das wir uns nicht erklären konnten). Dieser freien Vernunfttätigkeit wird (96, 6) entgegengesetzt das unselbständige traditionelle Nachsprechen *(taḳlīd)*, das die Geister der Durchschnittsmenschen beherrscht.

11) Vgl. Maimūnī, Guide des égarés I c. 73, Propos. XII. Über den Skeptizismus der Mutakallimūn s. ZDMG LXII 2.

12) Buch vom Wesen der Seele 13, Anmerk. zu 4, 5 ff.

13) Fachr al-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghajb* z. St. V 432.

6. 1) Ibn ʿAsākir, *Taʾrīch Dimaschḳ*, Heft 340 (Hschr. Landberg, jetzt in der Bibl. der Yale University, New Haven, Conn.)

2) Der ḥanbalitische Theologe Muwaffaḳ al-dīn ʿAbdallāh ibn Ḳudāma (st. 620/1233) schrieb: *Ḍamm al-taʾwīl* (Verpönung des t.), wovon jüngst zwei handschriftl. Exemplare für die Bibliothek der Asiatic Society of Bengal erworben wurden (List of Arabic and Persian Mss. acquired ... 1903—1907 nr. 405. 795; ist bei Brockelmann I 398 nachzutragen). — In verschiedenen Schriften polemisiert Ibn Tejmijja (s. über ihn den VI. Abschnitt) wiederholt gegen das *taʾwīl* der Mutakallimūn und zieht die Grenzen des in traditionellem Sinne anwendbaren t (z. B. Tafsīr Sūrat al-ichlāṣ 71 ff., *Risālat al-iklīl fi-l-mutaschābih wal-taʾwīl*, in *Madschmūʿat al-rasāʾil* (Kairo 1323) II).

3) Abū Maʿmar al-Hudalī (st. 236/850 in Baghdād), *Tadkirat al-ḥuffāẓ* II 56.

8. 1) Aḥmed b. Hanbal and the Miḥna (Leiden 1897). Vgl. ZDMG LII 155 ff.
2) Muh. Stud. II 59.
3) Schahrastānī ed. Cureton 68.
4) ZDMG LXII 7.
5) *Kitāb al-ibāna ʿan uṣūl al-dijāna* (Haidarābād 1321) 41.

9. 1) Belegstellen und weitere Ausführung s. ZDMG LII 158 Anm. und Introduction zu Le Livre de Mohammed ibn Toumert (Alger 1903) 61—63; 71—74.
2) Schahrastānī, l. c. 51 ult.
3) Māwerdī, Constitutiones politicae ed. Enger 61 ff. Der Imām al-Schāfiʿī macht keinen Unterschied zwischen den beiden Zonen: *dār al-islām* und *dār al-ḥarb*. Dadurch entstehen in den abgeleiteten Fragen Differenzen gegen die anderen Schulen. Vgl. Abū Zejd al-Dabbūsī, *Taʾsīs al-naẓar* (Kairo o. J.) 58.
4) Bei T. W. Arnold, *Al-Muʿtazilah* 44, 12; 57, 5.

10. 1) Den Titel s. oben 8 Anm. 5.
2) M. Schreiner, Zur Geschichte des Aschʿaritentums. (Actes du huitième Congrès international des Orientalistes, Section I, A, 105).

11. 1) Auch in der rabbinischen Agada finden wir die Anschauung ausgedrückt, daß im Himmel über Fragen des Gesetzes schulmäßig verhandelt wird; bab. Pesāchīm 50a Anf. Chagīgā 15b unten, Giṭṭīn 6b unten; Gott selbst beschäftige sich mit der Erwägung der differierenden Meinungen rabbinischer Gesetzlehrer, er selbst forscht im Gesetz; dieser letztere Gesichtspunkt ist oft ausgeprägt im *Sēder Elijjāhū rabbā* (ed. Friedmann, Wien 1900) 61 paenult.
2) Musnad Aḥmed IV 66.
3) Muwaṭṭa (ed. Kairo) I 385. Andere Beispiele, die den Gegenstand des *taʾwīl* gebildet haben in Ẓāhiriten 168. Eine zum Zweck der Unterstützung des krassesten Anthropomorphismus angelegte Sammlung von Hadīthen verfaßte in Damaskus Hasan b. ʿAlī al-Ahwāzī (st. 446/1055), s. darüber Jāḳūt ed. Margoliouth III, I 153.
4) In einer Version bei Ibn Saʿd VI 37, 23 *jahbiṭu* mit dem Schlusse: „und wenn der Morgen aufgeht, steigt er wieder in die Höhe" *(irtafaʿa)*.
5) Auch andere Erklärungen sind versucht worden, um den Anthropomorphismus dieses Spruches wegzudeuten; man findet sie aneinander gereiht in Abū Muhammed ibn al-Sīd al-Bataljūsī, *al-Intiṣāf* (ed. ʿOmar al-Maḥmasānī, Kairo 1319) 120 f. (dies Buch ist für die Kenntnis der hier behandelten Fragen von großer Wichtigkeit), Muhammed al-ʿAbdarī, *Kitāb al-madchal* (Alexandrien 1293) II 25 ff. Vgl. auch Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfiʿijja* II 135, 13.
6) Buch., *Tafsīr* nr. 264 (zu Sure 50 v. 29) mit Ibn al-Athīr, *Nihāja* I 142; LA s. v. *dschbr* V 182.

12. 1) S. darüber die entschiedene Formulierung bei Fachr al-dīn al-Rāzī, *Ma'ālim uṣūl al-dīn*, Kap. II § 10 (ed. Kairo 1323 a. R. des Muḥaṣṣal desselben Verf.s, 9). Nach Aufzählung der subjektiven Elemente der traditionellen Demonstration sagt er: „daraus folgt, daß die traditionellen Beweise nur Vermutungen ergeben *(ẓannijja)*, die Vernunftbeweise hingegen apodiktische Kraft haben; die Vermutung kann dem apodiktischen Wissen nicht entgegengestellt werden". Der Grundsatz des Kalām lautet immerfort: *al-dalā'il al-naḳlijja lā tufīd al-jaḳīn*, al-Idschī-Dschordschānī, *Mawāḳif* (Stambul 1239) 79.

2) *al-Islām wal-naṣrānijja ma' al-'ilm wal-madanijja* (Kairo o. J., nach dem Tode des Verfassers gedruckt) 56.

3) Vgl. Schreiner, Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam (Leipzig 1899) 64—75 = ZDMG LII 528—539.

4) Bei Ibn Tejmijja, in der großen 'Aḳīda ḥamawijja, *Madschmū'at al-rasā'il al-kubrā* I 468 unten.

5) Subkī, *Ṭabaḳāt al Schāfi'ijja* I 241, 5.

6) Ein berühmter Traditionsgelehrter, Abū Sulejmān al-Chaṭṭābī al-Bustī (st. 388/998), schrieb ein Buch: *al-ghunja* (nicht *al-ghajba*, wie bei Abu-l-maḥāsin ibn Taghri Birdī Annals ed. W. Popper, Berkeley 1909, 578, 15) *'an al-kalām wa-ahlihi*, „die Entbehrlichkeit des Kalām und seiner Leute". Subkī, ibid. II 218, 15.

13. 1) Über die Quellen der Metaphysik und Naturphilosophie der Mu'taziliten haben wir neuerdings die Studien S. Horovitz' zu verzeichnen: Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām (Breslau 1909), und vgl. dazu die Anzeige von M. Horten in Orient. Literaturzeitung XII 391 ff.

2) *Kitāb al-ḥajawān* II 48.

3) Mawāḳif, l. c. 448.

4) Vgl. S. Horovitz, l. c. 12. Horten, ZDMG, LXIII 784 ff.

5) S. oben 5 Anm. 11 u. 12.

6) Maimūnī, *Dalālat al-ḥā'irīn* I c. 69 Anf.

7) Dschordschānī zu Mawāḳif 512, 3 v. u.

8) Ibn Hadschar al-Hejtamī, *Fatāwī ḥadīthijja* (Kairo 1307) 35.

9) Bei *Itḥāf al-sādat al-muttaḳīn* (ed. Kairo 1302) X 53.

10) Mawāḳif 506.

11) Die abzulehnenden Formeln des Kausalitätsbegriffes sind bei Senūsī (gegen Ende des XV. Jahrhunderts) zusammengestellt, Les Prolégomènes théologiques, herausgegeben und übersetzt von J. D. Luciani (Alger 1908) 108—112. Senūsī, dessen Kompendien als Grundwerke der orthodoxen Dogmatik gelten, hat, wie aus der Liste seiner Werke (Belkacem al-Hafnaoui, Biographies des savants musulmans de l'Algérie I 185 paenult.) ersichtlich ist, der Zurückweisung der Kausalität auch noch eine besondere Bekenntnisschrift gewidmet, „in welcher er mit zwingenden Beweisen die Wirksamkeit konstanter Ursachen ablehnt".

IV.

Asketismus und Ṣūfismus.

1. Die Ursprünge des Islams waren, im Zusammenhang mit dem Bewußtsein absoluter Abhängigkeit, vom Gedanken der Weltverneinung beherrscht.

Wir haben gesehen, daß es die Vision des Weltunterganges, des Weltgerichtes war, was Muhammed zum Propheten erweckte. Dies züchtete eine asketische Stimmung in denen, die ihm folgten. Verachtung des Irdischen war die Losung.

Wenn aber auch Muhammed bis an sein Ende die jenseitige Glückseligkeit als das Ziel des gläubigen Lebens verkündete, so mußten nun bald mit der Wandlung der Verhältnisse in Medina und im Verlauf seiner kriegerischen Tätigkeit unwillkürlich die irdischen Gesichtspunkte sich sehr stark in den Kreis seiner Erwägungen mengen.

Die große Masse der Araber, die sich ihm anschloß, war eben zumeist durch die Aussicht auf die sich darbietenden greifbaren Vorteile anzuwerben und festzuhalten. Nicht alle waren *ḳurrā* (Betbrüder) und *bukkā'ūn* (Weiner, Büsser), von denen die alte Geschichte des Islams erzählen kann. Die zu erwartende Beute war gewiß ein hervorragender Antrieb in der Werbefähigkeit des Islams. Dies hat der Prophet selbst eingesehen, wenn er den Eifer der Kämpfer durch die von Allah verheißenen *maghānim kathīra* (viel Erbeutungen) zu erhöhen sucht (48 v. 19). Und wenn man die alten Nachrichten über die *maghāzī* (Kriegszüge) des Propheten liest, wird man wahrhaft überrascht durch Mitteilungen über die großartigen Beuteverteilungen, die mit der Unverbrüchlichkeit eines Naturgesetzes der Erzählung der einzelnen frommen Kriege auf dem Fuße folgen.

Allerdings verleugnet der Prophet die höheren Ziele nicht, zu denen diese Beutezüge hinführen sollen; er predigt auch weiter gegen die Ausschließlichkeit der irdischen Zwecke, der *dunjā*: „bei Allah seien viele *maghānim*" (4 v. 96). „Ihr strebet nach dem Tand dieser Welt; Allah aber will das Jenseitige" (8 v. 68). Der asketische Ton der ersten mekkanischen Verkündigungen schleppt sich als lehrendes Element auch noch durch die medinische Realistik. Aber die Wirklichkeit hatte den Geist der jungen islamischen Gemeinde in ganz andere Bahnen gelenkt, als in denen der Prophet am Beginn seiner Tätigkeit wandelte und seine Getreuen wandeln hieß.

Noch ehe er die Augen schloß, und besonders bald nach seinem Tode war also die Losung eine andere geworden. An Stelle der Weltverneinung trat die Idee der Welteroberung. Das Bekenntnis sollte die Gläubigen dahin führen, „daß sie gedeihliche Erfolge erzielen, daß sie dadurch die Araber beherrschen und sich die Nichtaraber (*ʿadscham*) unterwerfen und dabei auch noch Könige im Paradiese werden"[1]. Und diese Welteroberung war in der Wirklichkeit nicht eben nur auf das Ideale gerichtet. Die Schätze von Ktesiphon, Damask und Alexandria waren kein Anlaß zur Festigung asketischer Neigung. Den Eindruck großen Staunens muß es vielmehr hervorrufen, wenn wir bereits vom dritten Jahrzehnt des Islams die Aufzählung des großen Reichtums lesen, den die frommen Krieger und Beter ansammelten, großer Flächen von Grund und Boden, die sie ihr eigen nannten, bequemer Häuser, die sie in der Heimat und in den eroberten Ländern einrichteten, der Üppigkeit, mit der sie sich umgaben.

Darüber werden wir durch die Ausweise unterrichtet, die uns über den Besitzstand von Leuten zur Verfügung stehen, die der größte Schmuck islamischer Frömmigkeit ziert. Da können wir z. B. einen Einblick tun in die Hinterlassenschaft des Ḳurejschiten al-Zubejr b. al-ʿAwwām, eines so frommen Mannes, daß er zu den zehn Leuten gezählt wird, denen der Prophet schon während ihres Lebens die frohe Zusicherung geben konnte, daß sie vermöge ihrer Verdienste um den Islam sicher ins Paradies gelangen. Der Prophet nannte ihn seinen Apostel (ḥawārī). Dieser Zubejr hinterließ liegende Güter, die nach Abzug aller Passiven einen

Nettoerlös ergaben, dessen Summierung in den verschiedenen Berichten zwischen 35 200 000 und 52 Millionen Dirhams schwankt. Es wird ihm freilich große Wohltätigkeit nachgerühmt; aber er war doch ein Krösus, und nach Weltverachtung sieht das Inventar nicht aus, daß man von den liegenden Gütern aufstellen konnte, die er in verschiedenen Teilen der eben eroberten Länder sein eigen nannte; 11 Häuser in Medîna allein, außerdem in Baṣra, Kûfa, Fosṭâṭ, Alexandrien [2]. Ein anderer der zehn Frommen, denen der Prophet das Paradies zusicherte, Ṭalḥa b. ʿUbejdallâh besaß Grundstücke im Werte von rund 30 Millionen Dirham. Als er starb, verfügte sein Schatzmeister noch überdies über 2 200 000 Dirhem an Bargeld. Sein Barvermögen wird nach einer anderen Berechnung in folgender Weise geschätzt: er hinterließ hundert Ledersäcke, deren jeder drei Ḳinṭâre Gold enthielt [3]. Eine schwere Ladung für das Paradies! Ungefähr um dieselbe Zeit (37/657) starb in Kûfa ein frommer Mann, namens Chabbâb, vom Ursprung ein sehr armer Teufel, der in seiner Jugend in Mekka Handwerker war, nach arabischen Begriffen damals nicht eben eine ehrende Beschäftigung für freie Herren [4]. Er schloß sich dem Islam an und hatte deshalb von seinen heidnischen Mitbürgern große Qualen zu erleiden. Man quälte ihn mit Glüheisen und verhängte noch andere Torturen über ihn; aber er blieb standhaft. Auch an den Kriegszügen des Propheten nahm er eifrigen Anteil. Als dieser glaubenseifrige Mann in Kûfa auf dem Sterbebette lag, konnte er auf eine Truhe hinweisen, in welcher er 40 000 — wohl Dirhem — angesammelt hatte, und der Furcht darüber Ausdruck geben, daß er durch diesen Reichtum den Lohn für seine Ausdauer im Glauben vorweg genommen habe [5].

Günstige Gelegenheit zur Ansammlung solcher irdischen Güter boten die reichen Anteile, die den Kriegern aus der Kriegsbeute und auch im Frieden an den Stipendien zu teil wurden. Nach einem unter Führung des ʿAbdallâh b. Abî Sarḥ zur Zeit des Chalifen ʿOthmân in Nordafrika geführten Feldzug erhielt jeder Reiter 3000 Mithḳâle an Gold aus der Kriegsbeute. — Die Leute, die, wie ein Ḥâkim b. Ḥizâm, sich weigerten, die ihm von Abû Bekr und ʿOmar angebotenen Stipendien anzunehmen, werden wohl zu den größten Seltenheiten gehört haben [6].

Der vorherrschende Gesichtspunkt, der den Eroberungsdrang der Araber bestimmte, war, wie dies Leone Caetani an mehreren Stellen seines Islamwerkes mit großer Schärfe hervortreten läßt, materielle Not und Habgier[7] und dies ist aus den wirtschaftlichen Verhältnissen Arabiens zu begreifen, welche die Begeisterung für die Auswanderung aus dem herabgekommenen Lande und die Okkupierung ergiebigerer Striche anfeuerte. Der neue Glaube war willkommener Anlaß für diese durch ökonomische Nötigung begünstigte Bewegung[8]. Womit allerdings nicht behauptet wird, daß in den Religionskriegen des alten Islams samt und sonders nur jene habsüchtigen Ziele vorwalteten. Immerhin standen neben den Kriegern, die *juḳātilûna ʿalā ṭamaʿ al-dunjā* „wegen irdischer Begierde in den Krieg zogen", auch durch den Glauben angeeiferte Männer, die *juḳātilûna ʿalā al-āchira* „des Jenseits wegen an den Kämpfen teilnahmen"[9]. Aber sicherlich war es nicht dieser letztere Einschlag, der der Stimmung der kämpfenden Massen ihren wahren Charakter verlieh.

So hat die gute äußere Wendung der Islamsache schon in einer frühen Epoche ihrer Geschichte den asketischen Gedanken, der in ihren allerersten Anfängen vorherrschte, in den Hintergrund gedrängt; es waren mitunter recht weltliche Rücksichten und irdische Wünsche, die bei einer eifrigen Teilnahme an der Ausbreitung der Religion Muhammeds befriedigt werden konnten. Bereits in der Generation nach Muhammed konnte man sagen, daß in dieser Zeit jede fromme Tat doppelt angerechnet werden müsse, „weil nicht mehr das Jenseits unsere Sorge bildet, wie ehemals, sondern die *dunjā*, das diesseitige Interesse uns an sich zieht"[10].

2. Das allmähliche Zurücktreten der asketischen Richtung wurde nicht aufgehalten, als mit dem Emporkommen der Omajjaden der theokratische Geist auch im Staatswesen den kürzeren zog, und es nicht eben die Heiligen waren, nach deren Sinn der öffentliche Geist orientiert war. Nach einem Spruche des Propheten, der die Gesinnung der Frommen wiederspiegelt, „wird es im Syrien keinen Kaiser und im ʿIrâḳ keinen Chosroen mehr geben. Bei Gott, ihr werdet ihre Schätze auf dem Wege Gottes verwenden". Die Verwendung der erbeuteten Schätze „auf dem Wege Gottes" und zugunsten Armer und Bedürftiger gilt in darauf bezüglichen Ḥadîthen als Ausgleichung des materialistischen

Zuges und Erfolges der Eroberungen[1]. Dies wäre jedoch nicht sehr nach dem Geschmack der Leute gewesen, die über die Verwendung der erworbenen Güter zu entscheiden hatten. Die Schätze, die durch die Eroberungen angesammelt und durch kluge innere Verwaltung stetig vermehrt wurden, sollten nicht da sein, um bloß „auf dem Wege Gottes“, d. h. für fromme Zwecke verwendet zu werden. Die Klassen, denen solche weltliche Güter in die Hände fielen, wollten darin ein Mittel haben, die Welt zu genießen. Man wollte nicht ausschließlich „Schätze für den Himmel sammeln“. Eine alte Tradition erzählt, daß Muʿâwija, der syrische Statthalter zur Zeit des Chalifen ʿOthmân, der nachmalige Begründer der omajjadischen Chalifendynastie, mit dem frommen Abû D̲arr al-Ghifârî in Streit geriet über die Beziehung des Koranverses 9 v. 34 „Und die, welche das Gold und das Silber aufspeichern und es nicht ausgeben in Allahs Wege, ihnen bringe die Botschaft schmerzhafter Strafe“. Der weltlich gesinnte Staatsmann meinte, dies sei eine Warnung, die man nicht auf aktuelle Verhältnisse des Islamstaates beziehen könne, sondern welche gegen habsüchtige Führer der anderen Religionen (von ihnen ist in den vorhergehenden Worten die Rede) gerichtet sei; der fromme Mann hingegen meinte, „die Warnung sei gegen sie und gegen uns gerichtet“. Dies entsprach nicht dem Sinn Muʿâwijas, und er hielt die Exegese des Abû D̲arr für gefährlich genug, um den Chalifen gegen dieselbe anzurufen. Dieser ließ auch den Mann zu sich nach Medina entbieten und verwies ihn in ein kleines Örtchen in der Nähe, damit er durch seine weltfeindlichen Lehren die öffentliche Meinung nicht gegen den herrschenden Geist beeinflusse[2].

Dies ist ein Reflex der herrschenden Gesinnung, vor der auch die Interpreten der religiösen Lehren sich zu beugen hatten. Als weltfremd galten Leute, die das ursprüngliche Islam-Ideal vertraten und wie Abû D̲arr, im Namen des Propheten die Lehre verkündeten: „Wer Gold und Silber zusammenhält, für den sind sie gleich glühenden Kohlen, solange er sie nicht für fromme Zwecke verwendet“; der niemand als seinen Bruder anerkennen wollte, der bei sonstiger Islamtreue große Gebäude errichtete, Saatfelder oder Herden sein eigen nannte[3]. In der Tat begegnen wir nun in den Dokumenten des religiösen Gedankens Zeichen der unverhohlenen

Mißbilligung der über das Normalmaß der gesetzlichen Erfordernisse hinausgehenden Asketik, wie sie im ersten Jahrzehnt seines Auftretens sicherlich die bedingungslose Billigung des Propheten erfahren hätte. Nun stehen wir einem vollends veränderten Geist gegenüber, und die Ḥadīth-Form muß auch dafür die beglaubigenden Dokumente liefern.

Das Streben nach überweltlichen Werten konnte natürlich aus der Weltanschauung des Islams nicht getilgt werden; aber es sollte seine Herrschaft mit dem Verständnis für die diesseitigen Interessen teilen. Man stellte hierfür eine Belehrung des Propheten im Sinne des aristotelischen Mittelmaßes her: „Der beste unter euch ist nicht jener, der das Jenseits zugunsten der diesseitigen Welt vernachlässigt, noch auch wer das Umgekehrte tut; der beste unter euch ist, wer von beiden nimmt (*man achaḏa min hāḏihi wa-hāḏihi*)[4].

Die Beispiele exzessiver Askese werden in den traditionellen Quellen häufig in der Weise erzählt, daß die Mißbilligung des Propheten solchen Erzählungen auf dem Fuße folgt.

Das bezeichnendste Dokument hierfür sind die Berichte über die asketischen Neigungen des ʿAbdallāh, des Sohnes des in der Jugendgeschichte des Islams berühmten Feldherrn ʿAmr b. al-ʿĀṣī. Die Überlieferung zeichnet ihn im Gegensatz zu seinem Vater als einen der hervorragendsten religiösen Jünger des Propheten und der eifrigsten Erforscher seines Gesetzes[5]. Der Prophet hört von seiner Neigung, sich dauerndes Fasten aufzuerlegen und sich des Schlafes zu berauben, um die Nächte hindurch Koranrezitationen zu üben; und er ermahnt ihn ernstlich, diese asketischen Gewohnheiten auf ein vernünftiges Maß einzuschränken. „Dein Körper hat ein Recht an dich, und dein Weib hat ein Recht an dich, und dein Gast hat ein Recht an dich“[6]. „Wer das Dauerfasten übt, hat (in Wirklichkeit) das Fasten nicht erfüllt“, d. h. es wird ihm nicht als religiös verdienstliches Werk angerechnet[7].

Man läßt den Propheten Worte des Tadels sprechen gegen Leute, die mit Vernachlässigung ihrer weltlichen Geschäfte sich ununterbrochen Andachtsübungen hingeben. Einmal pries man einen Reisegefährten dafür, daß er auf dem Reittier sitzend nichts anderes tat als Litaneien hersagen und, wenn abgestiegen wurde, nichts anderes als Gebete

verrichten. „Wer hat aber — fragte der Prophet — für das Futter seines Reittieres gesorgt, und wer hat ihm selbst das Essen zubereitet“? „Wir alle besorgten seine Bedürfnisse.“ „Dann ist auch jeder von euch besser als er[8].“ Es zieht sich durch eine große Reihe von traditionellen Erzählungen über übertreibende Büßergelübde, körperliche Selbstqual und Kasteiung, als deren Typus ein gewisser Abû Isrâ'îl gilt[9], die unverkennbare Tendenz, solche Bestrebungen als religiös wertlos oder wenigstens als minderwertig zu erklären. „Wäre der Mönch (*râhib*) Dschurejdsch (Gregorius, deminut.) ein wirklicher Gottesgelehrter gewesen, so hätte er gewußt, daß die Erfüllung des Wunsches seiner Mutter mehr Wert habe, als daß er sich dem Gottesdienste gewidmet hat“[10].

Besonders ist es die Ehelosigkeit, die der strengsten Zensur des Propheten begegnet. Einen ʿAkkâf b. Wadâ al-Hilâlî, der sich zu ehelosem Leben entschloß, weist er mit folgenden Worten zurecht: „Du hast dich also entschlossen, zu den Brüdern des Satans zu gehören! Entweder willst du ein christlicher Mönch sein: dann schließe dich ihnen offen an; oder du gehörst zu den unsrigen: dann mußt du unsere Sunna befolgen. Unsere Sunna aber ist das eheliche Leben“[11]. Solche Äußerungen werden ihm auch jenen gegenüber zugeschrieben, die sich ihrer Habe entäußern wollen, um sie zum Nachteil ihrer eigenen Familie frommen Zwecken zuzuwenden[12].

Diesen an konkrete Fälle angeknüpften Belehrungen des Propheten entsprechen auch die allgemeinen Lehrsätze, die man ihm zuschreibt. „Es gibt kein Mönchtum (*rahbânijja*) im Islam; das Mönchtum dieser Gemeinde ist der Religionskrieg“[13] — ein Satz, der besonders wegen des Gegensatzes bemerkenswert ist, in welchen das fromme beschauliche Leben der einsamen Klosterzelle zu dem tätigen Kriegerleben gesetzt ist, das wir soeben als die Ursache des Schwindens der asketischen Tendenzen des Urislams erwähnt haben.

Bei der Betrachtung der gegen die *rahbânijja* gerichteten Prophetensprüche kann es nicht übersehen werden, daß sie gewöhnlich als direkte Polemik gegen das Asketenleben im Christentum erscheinen. Gegenüber dem übermäßigen, das Maß der gesetzlichen Beschränkung überschreitenden Fasten läßt man den Propheten in vielen Lehrsprüchen Stellung nehmen: „Für jeden Bissen, den der Rechtgläubige in den

Mund tut, erhält er göttliche Belohnung", „Den Muslim, der seine körperliche Kraft pflegt, liebt Gott mehr als den Schwächling", „Der mit dankbarer Gesinnung (gegen Gott) Genießende ist so viel wert wie der entsagende Faster"[14]. Es sei keine Tugend, sich seiner Habe zu entledigen und dann selbst zum Bettler zu werden; Almosen gibt nur, der Überfluß hat, und selbst dann solle er zunächst an seine Familienangehörigen denken[15]. In allen diesen Lehrsätzen scheint der Gedanke vorzuherrschen, daß das Maß der Entsagung von den Gütern dieser Welt durch das Gesetz festgestellt, und daß darüber hinaus keinerlei Kasteiung erwünscht ist.

Es ist nun für unsere Betrachtung nicht unwichtig, nochmals zu betonen, daß es kaum wahrscheinlich ist, daß Muhammed selbst irgend einen jener Aussprüche, die wir hier als an seinen Namen geknüpft angeführt haben, wirklich selbst getan hat. Er selbst hatte, bei aller Berücksichtigung der weltlichen Erfordernisse und bei aller Nachsicht, die er für sich selbst beanspruchte, wie dies aus manchen Stellen des Korans ersichtlich ist[16], die höchste Achtung vor wirklichen Asketen, Büßern, Betbrüdern, Fastern — mit einer Ausnahme vielleicht: dem ehelosen Leben. Seinen Gedanken stehen sicher näher jene Sprüche, in denen das *zuhd*, die Enthaltsamkeit von allem Weltlichen als hohe Tugend empfohlen wird, durch die man die Liebe Gottes erlangt[17]. Um so wichtiger ist es aber, zu erfahren, wie sich die durch die äußeren Verhältnisse des Islams hervorgerufene antiasketische Lebensanschauung in Sprüchen und Urteilen ausdrückt, die man, nach einem in unserem zweiten Abschnitt dargestellten Vorgang, an die Autorität des Propheten anlehnte.

Dieselbe Tendenz gibt sich auch auf einem anderen Gebiete der traditionellen Literatur kund: in den Nachrichten über das Leben des Propheten und der „Genossen".

Gerade aus den kleinen intimen Zügen, welche die Tradition in den Charakterschilderungen der Vertreter der heiligen Interessen fast unbeabsichtigt mit unterlaufen läßt, können wir die Herrschaft des antiasketischen Geistes am besten beobachten. Die Biographie des Propheten selbst ist voll von solchen Zügen.

Wir dürfen zwar die stetig zunehmende Sinnlichkeit Muhammeds im allgemeinen als beglaubigte Tatsache hin-

nehmen. Aber dennoch ist es eine einzigartige Erscheinung in der Religionsliteratur aller Zeiten und Völker, die uns der Islam in seiner Prophetologie bietet. Nie ist ein Religionsstifter, unbeschadet des Idealbildes, das man von ihm ausgestaltet hat (S. 20), von seiner menschlichen, ja allzumenschlichen Seite so geschildert worden, wie die muslimische Tradition den Stifter ihrer Religion darstellt[18]. Die breite Mitteilung solcher Züge wäre gewiß unterdrückt oder gemildert worden in einem Kreise, dem Asketismus als vollkommene Lebensart gilt. Mit ihnen hat man vielmehr einen Kommentar geliefert zu seinen eigenen Worten: „Ich bin nur Fleisch wie ihr" (Sure 18 v. 110). Nirgends die Spur, ihn menschlichen Lüsten und Leidenschaften zu entrücken, hingegen das offene Bestreben, ihn seinen Gläubigen in aller Zukunft menschlich nahe zu bringen. Man läßt ihn frei das Bekenntnis aussprechen: „Von euerer Welt (dunjâ) sind mir lieb geworden die Weiber und die Wohlgerüche" — mit dem Zusatz: „und mein Augentrost ist im Gebet". Und da bot sich gar oft die Gelegenheit, ihn mit Attributen auszustatten, die der Neigung zur Askese völlig fremd und entgegengesetzt sind. Die Tradition läßt sogar, genug aufrichtig, die Gegner gegen ihn die Beschuldigung erheben, daß er sich nur mit Weibern abgebe, was ja mit dem Charakter eines Propheten nicht vereinbart werden könne[19].

Dasselbe können wir auch an den intimen biographischen Notizen erfahren, die uns von den frommen Genossen überliefert sind. Wir sind jetzt mehr als früher in der Lage, diese Seite der biographischen Tradition im Islam zu verfolgen, seitdem uns durch die im Fortgang begriffene Ausgabe des großen „Klassenbuches des Ibn Saʿd" ein Quellenwerk zugänglich wird, in dessen biographischen Materialien die sonst vernachlässigten minutiösen Züge des allerprivatesten Lebens der ältesten Heroen des Islams berücksichtigt werden. Es ist bezeichnend, daß diese Biographien in der Regel weitläufige Traditionsmitteilungen darüber bieten, wie sich diese heiligen Personen zu parfümieren pflegten, wie sie ihren Bart und ihre Haare färbten, wie sie sich in ihrer Kleidung zierten und schmückten[20]. Namentlich der Parfümierung, gegen die freilich die Betbrüder, geschworene Feinde der kosmetischen Künste, eifern, wird stets eine

hervorragende Rolle erteilt. Da erzählt z. B. ʿOthmân b. ʿUbejdallâh als eine Erinnerung aus seiner Schulzeit, daß die Kinder die Wohlgerüche in der Nase hatten, wenn vor dem Schulhause vier namentlich aufgezählte Herren vorübergingen, zu denen z. B. auch Abû Hurejra, einer der gewichtigsten Autoritäten der Tradition des Islams, gehörte [21].

Mit Vorliebe wird auch von dem Luxus berichtet, den als gottesfürchtig anerkannte Musterleute in ihrer Kleidung betätigten. Es ist nicht selten zu lesen, daß sie sich in Sammtgewänder hüllten. Zur Rechtfertigung solcher Üppigkeit dient gewöhnlich ein vom Propheten überlieferter Lehrspruch: Wenn Gott einen Menschen mit Wohlstand begünstigt, so liebt er es, daß dessen Spuren an ihm sichtbar seien. Mit dieser Lehre tadelt der Prophet begüterte Leute, die in armseligem Aufzuge vor ihm erscheinen [22]. Dies ist nicht die Art einer religiösen Tradition, die ihr Ideal in der Verachtung aller Weltlichkeit fände.

Von den vielen Beispielen, die sich darböten, um den Geist und die Lebensrichtung jener Kreise, die diese Tradition pflegten, zu kennzeichnen, möchte ich nur eine kleine Einzelheit erwähnen, die in naiver Form die Tatsache illustriert, die wir eben zu besprechen haben.

Da ist die Gestalt des Muhammed b. al-Ḥanafijja, des Sohnes des ʿAlî, den eine Menge religiöser Eiferer als den Mahdî, den von Gott erkorenen Erlöser des Islams feierte, als den Träger der theokratischen Idee unter den als gottlos und usurpatorisch verschrieenen ersten Omajjaden. Sein Vater, ʿAlî, erhielt vom Propheten noch vor Geburt dieses Sohnes den Vorzug, ihm seinen eigenen Namen zu verleihen: wie der Prophet durfte er den Namen Muhammed Abu-l-Ḳâsim führen. Und an ihn knüpfte sich der Glaube an die leibliche Fortdauer und dereinstige Parusie der als Mahdî anerkannten gotterkorenen Person, ein Glaube, den wir im folgenden Abschnitte näher kennen lernen werden. In diesem Sinne war er Gegenstand der gläubigen Hoffnungen der Frommen und der Lobpreisung anhänglicher Dichter. Nun lesen wir folgendes Detail aus den biographischen Traditionen über diese heilige Person. Abû Idrîs berichtet: Ich sah, daß Muhammed ibn al-Ḥanafijja sich verschiedener Färbemittel bediente. Er gestand mir, daß sein Vater ʿAlî solche Kosmetika nicht zu ge-

brauchen pflegte. Warum tust du es denn? . . . „Um den Frauen mit Erfolg den Hof zu machen“, war die Antwort[23]. Man wird wohl solche Geständnisse in der Literatur der syrischen oder äthiopischen Hagiologie vergebens suchen. Freilich war dieser Mahdî, wenn wir seinen Charakter auf historische Wahrheit prüfen, allem Anscheine nach in der Tat ein weltlich gesinnter, den irdischen Genüssen und Vorteilen nicht abgeneigter Mann[24]. Jedoch der Überlieferung des Islams ist er Vergegenwärtiger heiliger Interessen. Und man fühlte keinen Widerspruch zwischen diesem Charakter und dem zu demselben wenig stimmenden Bekenntnis, das man ihm, vielleicht nicht ohne humoristische Absicht, in den Mund gibt. Diesem Beispiele ließen sich noch viele andere biographische Nachrichten aus der alten Zeit des Islams an die Seite setzen, zur scharfen Beleuchtung dessen, was wir soeben als Lehrsätze des Propheten erfahren haben.

3. Jene Aussprüche und Lehren wären aber nicht hervorgetreten, wenn nicht zur Zeit ihrer Entstehung eine starke Unterströmung in der islamischen Gemeinde gewaltet hätte, die den asketischen Geist des Islams auch späterhin pflegte und in ihm die wahre und echte Religionsbetätigung erkannte. Wir haben soeben erwähnt, daß es Betbrüder gab[1], denen auch die Zierlichkeit der äußeren Erscheinung als Bruch des islamischen Lebensideals galt; es ist fast natürlich, daß wir den Abû Isrâʾîl (oben S. 145) in der Reihe dieser Leute sehen. Von dem in der Gemeinde angesehenen ʿAbdalraḥmân b. al-Aswad, der nicht eben in Büßerkleidern auftrat, sagt er: Wenn ich den Mann sehe, glaube ich einen in einen persischen Landedelmann verwandelten Araber vor mir zu haben: so ist er gekleidet, so parfümiert er sich, so reitet er aus[2].

Besonders im ʿIrâḳ scheint diese Richtung bald nach der Eroberung und in der ersten Omajjadenzeit viel Vertreter gefunden zu haben. Man nennt sie gewöhnlich *ʿubbâd* (sing. ʿâbid), d. h. die sich dem andächtigen Dienst Gottes widmen, Leute wie jener Miʿḍad b. Jezîd aus dem Stamme ʿIdschl, der unter dem Chalifen ʿOthmân den Kriegszug in Âḏarbejdschân mitgekämpft hatte. Mit einer Zahl der Genossen zog er sich in den Friedhof zurück, um dort „Gott zu dienen“[3]. Einen vollkommenen Typus

solcher Leute stellt in seiner Lebensführung und Anschauung al-Rabî' b. Chuthjam in Kûfa dar. Von den Dingen der Welt konnte nichts sein Interesse erregen, als etwa „wieviel Moscheen im Gebiete des Tejmstammes entstanden seien". Seinem kleinen Töchterlein vergönnte er nicht die harmlosesten Kinderspiele; er selbst ist natürlich den aus Persien eingeführten Zerstreuungen aus voller Seele abgeneigt. Die aus Kriegszügen ihm zukommenden Beuteanteile verschmäht er[4]. Denn es muß ja besonders hervorgehoben werden, daß — wie uns auch die beiden Beispiele zeigen — die Askese dieser Leute sich nicht auf die Lossagung vom kriegerischen Geschäft erstreckt, das ja der Ausbreitung des Glaubens dient. Die asketischen Züge finden wir in dieser alten Epoche des Islams auch an Leuten, deren Teilnahme an den Kriegen im einzelnen erzählt wird. Auch dem das Mönchtum ablehnenden Spruche Muhammeds ward ja die Klausel hinzugefügt: die rahbânijja meiner Gemeinde ist der dschihâd (Religionskrieg).

Je mehr sich das öffentliche Leben den materiellen Interessen und Genüssen zuwandte, desto mehr Motive fanden jene, die das Ideal des Islams an der überwundenen Epoche seines Ursprungs suchten, den Protest gegen die Verweltlichung durch die Ablehnung aller irdischen Interessen an ihrer eigenen Person zu veranschaulichen. Auch die Biographien der ältesten Islambekenner, also selbst der Kriegshelden, werden von den Vertretern dieser Tendenz mit asketischen Zügen ausgestaltet, um die Vorbilder aller Rechtgläubigen gegen die Weltlichkeit protestieren und als Typen asketischer Weltanschauung erscheinen zu lassen[5]. Wir besitzen in der Tat Daten für die Annahme, daß der Zug zur Askese sich mit der Auflehnung gegen die Obrigkeit paart. Unter dem Chalifen 'Othmân wird die Untersuchung eingeleitet gegen einen Mann, der im Rufe stand, die Imame zu beschimpfen, und der an den öffentlichen Freitagszeremonien nicht teilnahm (wohl weil er gegen die anerkannte Regierung protestierte); er lebte vegetarisch und war Zölibatär[6]. Vor den von ihnen im Herzen mißbilligten öffentlichen Zuständen haben sich manche in ein zurückgezogenes, weltentsagendes Leben verschanzt und die Devise *al-firâr min al-dunjâ*, d. i. „Weltflucht", auf ihre Fahne geschrieben.

Dazu kommt noch ein sehr bedeutender äußerer Faktor. Wir haben soeben gesehen, daß manche der antiasketischen Sprüche eine unverhohlene polemische Spitze gegen die asketischen Richtungen im Christentum an der Stirne trugen. Dies ist darin begründet, daß es das christliche Asketenwesen ist, das zu Beginn des Islams das unmittelbare Anschauungsobjekt für die Betätigung der asketischen Weltanschauung bot, und daß die Leute, die innerhalb des Islams die innere Neigung zur Weltverneinung hegten, sich zuerst durch das Beispiel der Wandermönche und Büßer im Christentum anregen und beeinflussen ließen. Waren es ja bereits vor der Zeit des Muhammed die in den alten arabischen Gedichten erwähnten Büßer, die den Arabern die Anschauung der asketischen Lebensweise boten, und in vielen Stellen der heidnisch-arabischen Poesie dienen christliche Mönche und Nonnen, ihre Bräuche und ihre Kleidungsart zu Vergleichungen völlig heterogener Dinge [7]. Sie sind es, die dem Muhammed selbst im Koran (9 v. 113; 66 v. 5) für die frommen asketischen Mitglieder seiner Gemeinde die Benennung *sâ'iḥûn*, *sâ'iḥât*, d. h. Herumwandernde beiderlei Geschlechts, eingeben; es schwebten ihm dabei die Wandermönche vor, deren er wohl während seines vorprophetischen Verkehrs manche gesehen hatte [8]. Eine Variante des gegen die rahbânijja gerichteten Traditionsspruches lautet geradezu: „Es gibt kein Wandermönchtum" (lâ sijâḥata) im Islam. Die beiden Worte sind völlig Synonyma [9].

Durch die Ausbreitung des Islams, namentlich in Syrien, Babylonien und Ägypten, bot sich den asketisch gerichteten Seelen dies Anschauungsgebiet noch in viel größerem Umfange dar, und die Erfahrung, die sie aus ihren christlichen Berührungen schöpfen konnten, wurde geradezu zur Schule des Asketismus für den Islam. Es treten nun solche Neigungen in gesteigertem Maße hervor und erobern für sich immer weitere Kreise. Auch ihren Lehrstoff ergänzen die Vertreter dieser Richtung aus dem Neuen Testament, dem sie Parabeln und Sentenzen entnehmen und zur Empfehlung ihrer Weltanschauung verwenden. Das älteste Literaturwerk dieser Gattung ist, wie jüngst Professor D. S. Margoliouth nachgewiesen hat, voll von verhüllten Entlehnungen aus dem Neuen Testament [10]. Die Gläubigen vom gewöhnlichen Schlage mutet diese in Lehre und Leben

immer mehr hervortretende asketische Stimmung fremdartig an. Dies zeigt z. B. die Erzählung, daß einmal eine Dame eine Gesellschaft von jungen Leuten sah, die in ihrem Schritt große Bedächtigkeit und in ihrer Rede große Langsamkeit zeigten — wohl ein merkbarer Kontrast gegen die Lebhaftigkeit des Arabers in Rede und Bewegung. Auf ihre Frage, wer die seltsamen Leute seien, sagte man ihr: es seien *nussâk*, d. h. Asketen. Sie konnte sich der Bemerkung nicht enthalten: „Fürwahr, ʿOmar, den hörte man, wenn er sprach, und der eilte, wenn er ging, und tat weh, wenn er dreinschlug — das war der richtige fromme Mann (*nâsik*)“ [11]. Sieht man Sure 31 v. 18 an, so wird man sich sagen, daß das Auftreten dieser jungen nussâk den Beifall Muhammeds gefunden hätte.

Es ist wohl leicht begreiflich, daß diese Leute ihre Askesis zunächst auf dem Gebiete der Ernährung betätigen. Daß sie viel fasten, ist so ziemlich selbstverständlich; gegen solche Leute werden ja die gegen übermäßiges Fasten polemisierenden Traditionssprüche und Erzählungen [12] gerichtet sein. Daneben begegnen wir den Beispielen der Enthaltung von Fleischnahrung, eine Form der Askese, für die man Beispiele bereits aus der Genossenzeit anführt [13]. Ein Zijâd b. abî Zijâd, der dem Stamme der Machzûm als Klient angehörte, und als asketischer, weltentsagender Mensch geschildert wird, der immerfort andächtige Übungen hielt, sich in grobwollene Kleider (*ṣûf*) hüllte und des Fleischgenusses enthielt, wird zur Zeit des ʿOmar II. nur der Typus einer ganzen Klasse gewesen sein [14]. Gegen sie richtet sich wohl der dem Propheten zugeschriebene Spruch: „Wer vierzig Tage kein Fleisch genießt, dessen Charakter wird schlecht“ [15].

Neben diesen negativen Momenten in der praktischen Lebensführung formen sich auch positive Züge des Kultus und der Weltanschauung aus. Sie stehen an sich nicht im Widerspruch mit den Lehren des Korans, bilden vielmehr nur Übertreibungen einzelner Momente der koranischen Religions- und Sittenlehre. Während sie aber im Koran als anderen gleichwertige Ringe in der Kette der islamischen Lehren gelten, werden sie in den Kreisen, denen der muhammedanische Asketismus seine Ausbildung verdankt, mit zentraler Bedeutung ausgestattet: neben ihnen treten alle

anderen Elemente des religiösen Lebens in den Hintergrund. In dieser einseitigen Übertreibung liegt der Keim des später hervorbrechenden Zwiespaltes zwischen solchen Bestrebungen und dem Lehrbegriff der islamischen Orthodoxie[16].

4. Vorzüglich sind es zwei Momente, die auf der ältesten Stufe des islamischen Asketismus als Objekte solcher Übertreibung hervortreten: ein liturgisches und ein ethisches Moment. Das liturgische stellt sich dar im Terminus *dikr*, „Erwähnung", das seine Stelle in der ganzen Entwicklungsfolge des islamischen Mystizismus behalten hat. Der offizielle Islam beschränkt den liturgischen Gottesdienst auf bestimmte Zeitpunkte des Tages und der Nacht. Diese Beschränkung und Abgrenzung wird durch die asketische Anschauung durchbrochen, indem sie die Mahnung des Koranwortes „Allahs häufig zu gedenken" (33 v. 14) in den Mittelpunkt der Religionsübung stellt und die Andachtsübungen, denen sie den Namen Dikr gibt, zur Hauptsache der praktischen Religion erhebt, neben welcher andere Übungen in ihrem Werte tief herabgedrückt werden und zur gleichgültigen Nebensache zusammenschrumpfen. Es sind dies die mystischen Litaneien, die noch heute das Rückgrat der Vereinigungen bilden, die die Erbschaft jener alten Asketen vertreten.

Die ethische Eigentümlichkeit, die im Asketentum jener alten Periode scharf hervortritt, ist die Übertreibung des Gottvertrauens (tawakkul), das diese muslimischen Asketen bis zum äußersten Grade des untätigen Quietismus gesteigert haben. Es ist die völlige Indifferenz und die Ablehnung jeder Initiative in ihren persönlichen Interessen. Sie überlassen sich vollständig der Fürsorge Gottes und seinem Fatum. Sie seien in Gottes Hand wie die Leiche in der Hand des Leichenwäschers[1]: völlig willenlos und indifferent. Sie nennen sich in diesem Sinne *mutawakkilûn*, d. h. Gottvertrauende. Es wird aus ihren Kreisen eine Reihe von Grundsätzen überliefert, aus denen ersichtlich ist, daß sie es verschmähen, zur Erlangung der Bedürfnisse ihres Lebens selbst Hand anzulegen. Dies wäre eine Verletzung des Gottvertrauens. Sie kümmern sich nicht um die „Mittel", sondern stellen ihre Bedürfnisse unmittelbar Gott anheim und nennen ihre vertrauende Untätigkeit gegenüber den Mühen der Handeltreibenden, der Demütigung

der Handwerker und der Selbsterniedrigung der Bettler die erhabenste Art der Selbsterhaltung: „Sie erfahren den Hocherhabenen und erhalten ihre Nahrung unmittelbar aus seiner Hand, ohne daß sie die ‚Mittel‘ suchen“. Es wird als besondere Tugend dieser Leute erwähnt, daß sie den **morgigen Tag** nicht in der Reihe der Tage zählen[2]; das Zukünftige und die Sorge um sein Bedürfnis ist aus ihrem Gedankenkreise völlig ausgeschlossen. Es wird ein (freilich sehr verdächherab, aber sie senkt sich in keines Menschen Herz, der an tiges) Ḥadīth[3] zitiert: „Die Weisheit steigt vom Himmel den morgigen Tag denkt.“ Der Gottvertrauende ist der „Sohn des Augenblicks“ (der Zeit, *ibn al-waḳt*), „er schaut weder auf Vergangenes zurück, noch auf Zukünftiges voraus“[4].

Es ist zu erwarten, daß vollständige ἀκτημοσύνη, Besitzlosigkeit, und die Verwerfung der materiellen Güter zu den hervorragendsten Gesichtspunkten dieser Leute gehören. Wer zu ihnen gehört, ist ein *faḳīr*, ein Armer. Ferner: wie sie Hunger und leibliche Entbehrung aller Art gleichgültig lassen, so sind sie es auch in allen anderen somatischen Beziehungen; körperliche Leiden dürfen ihnen nicht den Gedanken eingeben, dieselben durch ärztliche Hilfe lindern zu wollen. Auch auf das Urteil und die Meinung der Menschen reagiert ihresgleichen nicht: „Kein Mensch hat im Gottvertrauen Fuß gefaßt, dem nicht Lob und Tadel der Menschen völlig gleichgültig ist“; mit diesem Quietismus ist eine völlige Gleichgültigkeit gegen die ihnen zuteil werdende Behandlung der Menschen verbunden: μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ (Matth. 5, 39).

Daß eine solche Lebensausffassung mit den gewöhnlichen Anschauungen des im I. Jahrhundert bereits auf die Stufe des Realismus fortentwickelten Islams nicht übereinstimmte, beweist eine systematische Reihe von Ḥadīthaussprüchen und Erzählungen, die man nur in ihrer Bedeutung als bewußte Polemik gegen die religiösen Folgen des überspannten Gottvertrauens verstehen kann. Wie könnte auch dieser Quietismus Billigung finden in einem religiösen Gemeinwesen, das eben auf der Höhe seines erobernden Laufes sich befand, das erst unlängst die Wüste verlassen hatte, um sich in den Städten alten Luxus und Wohllebens behaglich einzurichten?

5. So stehen denn innerhalb des Islams um diese Zeit

zwei widerstrebende Strömungen einander gegenüber. Sie kommen in einem Zwiegespräche zweier Frommen zum Ausdruck, Mâlik b. Dînâr und Muhammed b. Wâsiʿ, die sich über das Thema des summum bonum unterhalten. Während jener die höchste Glückseligkeit darin findet, ein Grundstück zu besitzen, aus dem man von Menschen unabhängig seine Nahrung erwirbt, meint der andere: Glückselig, wer sein Frühessen findet, ohne zu wissen, was er des Abends speisen werde, und wer sein Abendessen findet, ohne zu wissen, womit er nächsten Morgen sich nähren werde[1]. In den in die Höhe geschraubten Tönen quietistischer Lebensanschauung gibt sich die fromme, sich auf die asketischen Uranfänge des Islams besinnende Reaktion gegen eine überhandnehmende Weltlichkeit kund[2].

Wir haben bereits erwähnt, daß sie ihre Nahrung aus der Anschauung des christlichen Mönchtums schöpft, mit dessen Zielen die soeben angeführten Grundsätze fast wörtlich übereinstimmen. Sehr zu beachten ist die Tatsache, daß die in den asketischen Sprüchen viel benutzten Evangelienstellen Matth. 6, 25—34, Luc. 12, 22—30 von den Vögeln unter dem Himmel, die nicht säen und nicht ernten, nicht in den Scheunen sammeln, aber vom himmlischen Vater ernährt werden, — in fast wörtlicher Wiedergabe im Mittelpunkt jener Tawakkul-Lehren stehen[3]. Der christlichen Einsiedler- oder Mönchstracht nachahmend, kleiden sich diese weltentsagenden Büßer und Asketen des Islams gern in grobwollene Kleider (*ṣûf*)[4]; dieser Brauch läßt sich mindestens bis in die Zeit des Chalifen ʿAbdalmalik (685—705) zurückverfolgen und wird die Veranlassung zu der Benennung *Ṣûfî*[5], welche die Vertreter der asketischen Richtung zu einer Zeit führen werden, da ihre praktische Askese einen höheren Entwicklungsgang nimmt und sich zu einer eigenartigen Philosophie gesellt, die auch auf die Religionsauffassung bestimmenden Einfluß übt. Wir meinen den *Ṣûfismus*.

* *
*

6. Darin war das Eindringen der neuplatonischen Spekulation in den Bildungskreis des Islams von entscheidender Bedeutung. Diese philosophische Richtung, deren einschneidende Wirkungen auf die Entwicklung des Islams uns später noch einmal beschäftigen werden, bot einen

theoretisch-theologischen Hintergrund für die praktisch-asketischen Tendenzen, die wir soeben geschildert haben. Wer von der Verachtung alles Irdischen durchdrungen ist und seine Seele auf das allein Bleibende, Göttliche richtet, kann sich für dies „überirdische, göttliche Leben und Verhalten" stärken durch die Emanationslehre des Plotinus mit ihrem dynamischen Pantheismus. Im ganzen Universum fühlt er die Ausstrahlung der göttlichen Kraft. Die Dinge dieser Welt sind wie ein Spiegel, in dem sich das Göttliche reflektiert. Aber diese Spiegelbilder sind nur Schein und haben nur relative Realität, insofern sie die einzig reale Existenz reflektieren. Der Mensch müsse demnach das Streben betätigen, durch innere Einkehr und durch Abstreifung der materiellen Hüllen die ewige Schönheit und Güte des Göttlichen auf sich einwirken zu lassen und durch innerliche Erhebung zu ihm sich des Scheines seiner persönlichen Existenz zu entledigen, die Absorption seiner Persönlichkeit in die eine reale göttliche Existenz zu erlangen.

> „Im Ursprung waren meine Seele und die deinige nur eins; mein Erscheinen und das deinige, mein Verschwinden und das deinige; es wäre unwahr, von mein und dein zu reden: es hat zwischen uns aufgehört das Ich und Du[1]."
>
> „Ich bin nicht Ich, Du bist nicht Du, auch bist Du nicht Ich. *Ich bin zugleich Ich und Du, du bist zugleich Du und Ich.* Im Verhältnis zu dir, o Schöne von Khoten, bin ich in Verwirrung darüber, ob Du Ich oder Ich Du seiest[2]."

Die Schranke der Persönlichkeit ist der Schleier, der das Göttliche vor dem Menschen verdeckt. Mit einiger Übertreibung läßt man ja sogar den Propheten, den ja die Ṣūfis als den Herold ihrer Theorien darstellen, sagen: „Deine Existenz ist eine Sünde, mit der eine andere Sünde nicht verglichen werden kann[3]." Man versteht darunter die Betätigung seiner Existenz, die Lebensbejahung, als selbständiges Individuum. Durch beschauliches Selbstversenken, durch andachtsinnige Übungen, durch asketische Kasteiungen, welche ekstatische, gottestrunkene Zustände hervorrufen[4], wird die Persönlichkeit, das Ich-Sein, die Dualität gegenüber dem Göttlichen aufgehoben, die vollständige Gefühllosigkeit gegen körperliche Zustände erreicht, ein Dasein „ohne Sorge, ohne Gedanken an Nutzen und Schaden" — wie es Dschelāl al-dīn Rūmī, der größte Dolmetsch dieser Weltanschauung, schildert:

„Mache dich rein von allen Attributen des Selbst,
„Damit du dein glänzendes Wesen erschauest[5].“

Selbst Raum und Zeit hören auf, für sein Bewußtsein die Kategorien der Existenz zu sein:

„Mein Ort ist ortlos, meine Spur ist spurlos[6].“

Für den die Wahrheit der Himmel und der Erden umfassenden Ṣûfî gibt es kein oben und unten, kein vor und nach, nicht rechts und links[7].

„Wer nicht aus dem Palast des natürlichen Seins heraustritt — sagt Ḥâfiẓ —, kann nicht in das Dorf der Wahrheit gelangen[8].“ Das Abstreifen aller Qualitäten (*ṣifât*), die durch das Affiziertsein des Individuums von den Eindrücken der Außenwelt hervorgerufen werden, die Verneinung aller Wirkungen des Willens und Gefühls, die innere Verfassung, die er im Gegensatz zu dem durch Affekte differenzierten Seelenzustand mit dem Worte *dscham*ʿ (Konzentration, das indische samâdhi) bezeichnet[9], faßt der Ṣûfî unter dem Bilde der Trunkenheit auf. Er ist berauscht von dem betäubenden Trunk der Schönheit des Gotteslichtes, das in seine Seele einstrahlt, sie erfüllend seiner körperlichen Sinne beraubt.

Das Hochziel des Ṣûfîlebens: das Aufgehen des Individuums in die einzige Realität des göttlichen Seins wird auch unter dem Bilde der Liebe aufgefaßt. Von dieser Liebe (*maḥabba*) ist der wegen seines Anspruches auf völliges Einssein mit der Gottheit von den Rechtgläubigen in Baghdad (309/921) hingerichtete Ḥallâdsch ergriffen und von ihr redet er zu seinen Anhängern, bevor er sich dem Henker überliefert. Der berühmteste arabische Ṣûfîdichter ʿOmar b. al-Fâriḍ (st. in Kairo 632/1235), von dem Hammer-Purgstall ein mystisches Gedicht unter dem Titel „das arabische Hohe Lied der Liebe“ in die deutsche Literatur eingeführt hat (Wien 1854), hat wegen des vorwiegenden Inhaltes seiner Gedichte von der Nachwelt das Epithet *Sulṭân al-ʿâschiḳîn* (Fürst der Liebenden) erhalten.

Den berauschenden Trunk selbst nennen die Ṣûfîs gern den Liebestrunk (*scharâb al-maḥabba*)[10].

„Liebe ist das Auslöschen des Willens und das Verbrennen aller körperlichen Qualitäten und Begehrlichkeiten“[11].

„Die Liebe ist gekommen und hat mich von allem übrigen frei gemacht; sie hat mich mit Gnade erhoben, nachdem sie mich

zu Boden geschleudert hatte. Dank dem Herrn, daß er mich wie Zucker in dem Wasser seiner Vereinigung (wiṣāl) aufgelöst hat."

„Ich ging zum Arzt und sagte ihm: ‚O du Einsichtiger, was verordnest du (als Arznei) für den Liebeskranken? Das Aufgeben der Qualität (ṣifat) und das Verlöschen meiner Existenz verordnest du'. Das heißt: Tritt heraus aus allem, was ist."

„Solange du nüchtern bist, wirst du den Genuß der Trunkenheit nicht erreichen; solange du deinen Körper nicht hingibst, wirst du den Kultus der Seele nicht erreichen; solange du in der Liebe zum Freunde nicht dich selbst vernichtest, wie das Wasser das Feuer, wirst du das Sein nicht erreichen."

Durch diese Liebe wird er am Tage des Gerichts gerechtfertigt:

„Morgen, wenn Mann und Weib zur Gerichtsversammlung eingehen, werden die Gesichter gelb aus Furcht vor der Abrechnung. Ich trete vor dich, meine Liebe in der Hand haltend, und sage: Meine Abrechnung muß daraus gemacht werden[12]."

Gottesliebe ist also die Formel für das konzentrierte Bestreben der Seele, den Schein der persönlichen Existenz in die Wahrheit des göttlichen, allumfassenden Seins aufgehen zu lassen: ein Gedanke, der in allen Sprachen der islamischen Kulturvölker eine poetische Literatur erzeugt hat, die zu den Perlen der Weltliteratur gehört.

Diese Weltanschauung hat sich nun als theoretische Basis für Quietismus und Ḏikr-Kultus der praktischen Asketen geeignet. Durch Meditation und in Ḏikr-Übungen strebten sie die ekstatischen Zustände an, in denen ihre Gottestrunkenheit und Gottesliebe zur Darstellung gelangen; ein ganz anderer Weg als der, auf dem der orthodoxe Islam die auch im Koran und in den Traditionen empfohlene Gottesliebe anstrebt[13].

Der Ṣūfismus geht demnach in der Aufstellung des Ziels menschlicher Seelenvollkommenheit, in seiner Determination des *summum bonum* um einen Schritt über das Ideal der Philosophen hinaus. Ibn Sabʿīn aus Murcia (st. 668/1269 in Mekka), Philosoph und Ṣūfī, dem die „sizilianischen Fragen" des Hohenstaufen Friedrich II. zur Beantwortung vorgelegt waren, findet dafür die Formel: daß die alten Philosophen das Ähnlichwerden mit Gott als das höchste Ziel aufstellten (s. oben S. 31), während der Ṣūfī das Aufgehen in Gott erreichen will durch die Fähigkeit, die göttlichen Gnaden auf sich einströmen zu

lassen, die Sinneseindrücke zu verwischen und die geistigen Eindrücke zu reinigen[14].

7. Es entspricht einer auch in anderen Kreisen erprobten religionsgeschichtlichen Erfahrung, das die Ṣūfīs, sofern sie darauf Wert legen, auf dem Boden des Islams zu stehen oder mindestens als auf demselben stehend anerkannt zu werden, ihre Weltanschauung in den Koran und in die geheiligten Traditionen hineininterpretieren und für ihre Theorien Beweisstellen aus den geheiligten Texten anführen. Sie haben damit im Islam die Erbschaft des Philo angetreten und betätigen in ihrer Schriftauslegung die Überzeugung, daß jenseits des scheinbar gleichgültigen Wortsinnes der heiligen Texte tiefe philosophische Wahrheiten enthalten sind, die durch allegorische Interpretation zu erkennen seien. Wenn z. B. im Koran (36 v. 12 ff.) das Gleichnis aufgestellt wird „von den Bewohnern der Stadt, da zu ihr die Gesandten kamen; da wir zwei zu ihnen gesandt hatten, und sie ziehen diese der Lüge; und da stärkten wir sie mit einem dritten. Und sie sprachen: Wir sind zu euch gesandt. Jene sprachen: Ihr seid nur Fleischliche gleich uns, und Gott hat nichts herabgesandt; ihr tut nichts als lügen. Sie aber sagten: Unser Herr weiß, daß wir fürwahr zu euch gesandt sind" —, so kann mit diesem Gotteswort sicherlich nicht ein so gewöhnliches Tagesereignis gemeint sein, wie es der Wortlaut kündet. Vielmehr ist die Stadt nichts anderes als der Körper; die drei Gesandten sind der Geist, das Herz und die Vernunft. Auf dieser Grundlage wird nun die ganze Erzählung, die Zurückweisung der beiden ersten, das Hinzutreten des dritten Boten und das Verhalten der Bewohner der Stadt und ihre Bestrafung in allegorischer Weise ausgelegt.

So haben denn die Ṣūfīexegeten ihr eigenes allegorisches *ta'wīl* (s. oben S. 108), eine esoterische Schriftauslegung, die eine große Literatur hervorgebracht hat[1], und die sich durch alle ṣūfischen Werke hindurchzieht. Um für diesen Esoterismus in islamischer Beziehung eine legitime traditionelle Anknüpfung zu gewinnen, entlehnten sie dem Schī'itismus (s. weiter Abschnitt V) die Lehre, daß Muhammed seinem Mandatar 'Alī den geheimen Sinn der Offenbarungen anvertraut habe; diese nur unter den Auserwählten fortgepflanzten Lehren bilden die Kabbalah des

Ṣûfismus. Der hier soeben erwähnte arabische Ṣûfîdichter ʿOmar b. al-Fâriḍ gibt dieser in Ṣûfîkreisen feststehenden Gesinnung Ausdruck in den Worten:

„Und mit *ta'wîl* klärte *ʿAlî* auf, was dunkel war, durch ein Wissen, das er (vom Propheten) als Vermächtnis (waṣijja) erlangte[2]."

ʿAlî gilt ihnen als Patriarch des islamischen Mystizismus, eine Anschauung, die vom orthodoxen Sunnastandpunkte aus entschieden zurückgewiesen werden mußte: der Prophet habe der großen Allgemeinheit seiner Gemeinde nichts vorenthalten, niemandem geheime Kenntnisse mitgeteilt[3].

Damit hängt aber auch noch die Erscheinung zusammen, daß der ʿAlîkultus in vielen ṣûfischen Kreisen in schwärmerischem Maße zutage tritt, zuweilen sogar die Gestaltung ihrer mystischen Lehren durchdringt, und daß die fiktive Kette der Ṣûfîtradition in mancher ihrer Verzweigungen, im Maße ihrer Entfernung von der Orthodoxie, durch die Linie der ʿalidischen Imame geführt wird. Der Bektâschîorden, über dessen ʿAlî- und Imâmkultus wir in neuester Zeit durch G. Jacob unterrichtet worden sind, ist ein Beispiel für die im Ṣûfismus hervortretende Tendenz zur ʿAlîverehrung.

8. Die englischen Forscher, die in neuerer Zeit den Ṣûfismus, seinen Ursprung und seine Entwicklung zum Gegenstand eingehender Untersuchung machten, namentlich E. H. Whinfield, Edward G. Browne, Reynold A. Nicholson haben den neuplatonischen Charakter des Ṣûfismus in bestimmter Weise hervortreten lassen[1]. Dabei wird die Anerkennung von Einflüssen nicht abgelehnt, die im Laufe seiner Entwicklung für die Ausgestaltung dieses religionsphilosophischen Systems ebenso wesentliche Elemente lieferten. Sie können bei einer Gesamtbetrachtung des historischen Ṣûfismus als bestimmende Faktoren nicht abgewiesen werden; ich meine: die indischen Einflüsse, die sich von der Zeit an geltend machen, da die Ausbreitung des Islams gegen Osten bis an die Grenzen Chinas die indischen Gedanken immer mehr in seinen Gesichtskreis bringt. Die indische Beeinflussung hat sich teils in literarischen Zeugnissen ausgeprägt, teils in der Aufnahme

indischer Elemente in den Kreis der Glaubensvorstellungen betätigt.

Als man im II. Jahrhundert durch eine rührige Übersetzertätigkeit den Kreis des in arabischer Sprache niedergelegten Bildungsschatzes erweiterte, wurden auch speziell buddhistische Werke in die arabische Literatur übertragen: wir finden da eine arabische Bearbeitung des Bilauhar wa-Budasif (Barlaam und Joasaf), und auch ein Budd-Buch[2]. In den feinsinnigen Zirkeln, die die Bekenner der verschiedensten religiösen Anschauungen zu freiem Ideenaustausch vereinigen, fehlt auch der Bekenner der *Schumanijja*, d. i. der buddhistischen Weltanschauung nicht[3]. Nur berühren möchte ich die Tatsache, daß die gegenüber dem gesetzlichen Islam hervortretende religiöse Anschauung, die man *zuhd* (Askese) nennt, und die nicht mit unserem Ṣûfismus identisch ist, starke Spuren des Eindringens indischer Lebensideale zeigt. Einer der hervorragendsten dichterischen Vertreter dieser Zuhdkonzeption, Abu-l-ʿAtâhija, stellt als Musterbild des hochgeachteten Menschen hin

> den König im Gewande des Bettlers; er ist es, dessen Ehrfurcht groß ist unter den Menschen . . .

Ist dies nicht Buddha[4]?

Und — um in eine spätere Zeit hineinzugreifen — möchten wir daran erinnern, was Alfred v. Kremer über die indischen Elemente der in den Grundsätzen der persönlichen Lebensführung und den philosphischen Gedichten des Abu-l-ʿAlâ al-Maʿarrî sich ausprägenden religiösen und sozialen Weltanschauung nachgewiesen hat[5].

Wir besitzen Zeugnisse dafür, daß die indische Gedankenwelt nicht nur in theoretischer Weise in den Gesichtskreis der islamischen Geister trat, sondern daß bereits in der älteren ʿAbbasidenzeit auch in Mesopotamien das sich praktisch darstellende indische Wandermönchstum ein unmittelbares Erfahrungsobjekt der Bekenner des Islams war, ganz so wie in der früheren Periode die christlichen Sâʾiḥûn in Syrien (oben S. 151). Dschâḥiẓ (st. 255/866) rollt uns recht anschaulich das Bild von Wandermönchen auf, die weder dem Christentum noch dem Islam angehört haben konnten. Er nennt sie Zindîḳmönche (ruhbân al-zanâdiḳa), eine unbestimmte Benennung, die man jedoch, wie

z. B. unser Fall zeigt, nicht gerade auf Manichäer beschränken kann. Sein Berichterstatter erzählt ihm, daß solche Bettelmönche immer nur paarweise wandern; wenn du einen von ihnen siehst, so wirst du bei aufmerksamerer Beobachtung immer seinen Genossen nebenbei finden. Ihre Regel besteht darin, daß sie nicht zweimal an demselben Ort übernachten; sie verbinden ihr Wanderleben mit vier Eigenschaften: Heiligkeit, Reinheit, Wahrhaftigkeit und Armut. Eine im einzelnen erzählte Episode aus dem Bettlerleben dieser Mönche läuft in die Pointe aus, daß der eine von ihnen lieber selbst den Verdacht des Diebstahls auf sich lud und sich arge Mißhandlungen gefallen ließ, als daß er einen diebischen Vogel verraten hätte. Er wollte nicht Ursache der Tötung eines lebenden Wesens sein[6]. Waren diese Leute nicht selbst indische Sadhus oder Buddhamönche, so waren sie mindestens solche, die ihnen nachstreben und ihre Lebensweise und -anschauung nachahmen.

Und von solchen Seiten aus, durch solche Erfahrungen und Berührungen mußte zunächst auch der Ṣûfismus beeinflußt werden, der ja schon vermöge seiner ursprünglichen Tendenz so viel Verwandtschaft mit den indischen Gedanken zeigt. Wir dürfen beispielsweise als Zeichen des Einflusses des Buddhismus betrachten, daß die asketische Literatur der Muhammedaner den Typus des sein irdisches Reich von sich werfenden und der Weltentsagung sich ergebenden mächtigen Herrschers sehr reichlich pflegt[7]. Freilich ist sie in der Darstellung dieses Motivs ungemein kleinlich und reicht nicht an die überwältigende Großartigkeit des Buddha-Typus heran. Ein mächtiger König erblickt einmal zwei graue Haare in seinem Bart; er rupft sie aus; immer kommen sie wieder zum Vorschein. Dies macht ihn nachdenklich: Es sind dies zwei Boten, die mir Gott sendet, um mich zu ermahnen, die Welt zu verlassen und mich ihm zu ergeben. Ich gehorche ihnen denn auch. So verließ er plötzlich sein Reich, irrte in Wäldern und Wüsten umher und widmete sich dem Dienste Gottes bis an sein Lebensende[8]. Es gibt eine reiche Gruppe von asketischen Geschichten, die sich um dies Motiv — Machtüberdruß — drehen.

Geradezu entscheidend muß es fürunsere Frage sein, daß die Legende eines des hervorragendsten Patriarchen des Ṣûfismus den Charakter der Buddhabiographie trägt.

Ich meine: die Legende des Heiligen Ibrâhîm b. Edhem (st. zirka 160/2 = 776/8). Seine Flucht von der Welt wird in verschiedenen Legenden verschieden motiviert; alle Versionen dienen jedoch dem einen Motiv, daß Ibrâhîm, ein Königssohn aus Balch (nach einigen Nachrichten durch göt liche Stimme hierzu aufgerufen, nach anderen durch die Beobachtung der bedürfnislosen Lebensweise eines armen Mannes, dessen Tun er aus dem Fenster seines Palastes beobachtet), seinen Fürstenmantel von sich wirft, ihn mit dem Bettlerkleid vertauscht, seinen Palast verläßt, alle Beziehungen zur Welt, selbst Weib und Kind, aufgibt, in die Wüste zieht und dort ein herumirrendes Leben führt.

Unter den mannigfachen Motivierungen der Weltflucht des Prinzen verdient eine noch besonders beachtet zu werden. Sie wird von Dschelâl al-dîn Rûmî erzählt. Die Palastwache des Ibrâhîm b. Edhem hörte eines Nachts Geräusch vom Dache des Palastes. Als die Leute danach sahen, ertappten sie Männer, die vorgaben, ihre verlaufenen Kamele zu suchen. Man brachte die Eindringlinge vor den Prinzen, und als er sie fragte: „Wer hat je Kamele auf einem Hausdach gesucht?", antworteten sie: „Wir folgen nur deinem Beispiele, der du nach der Vereinigung mit Gott strebst, während du auf einem Throne sitzest. Wer hat je an solcher Stelle Gott nahe kommen können?" Darauf soll er aus dem Palast geflohen sein, und niemand soll ihn hinfort persönlich gesehen haben [9].

9. Unter indischem Einfluß erhielten die ṣûfischen Begriffe manche Verschärfung. Die pantheistische Idee geht über die Fassung hinaus, die ihr innerhalb des Neuplatonismus zukommt. Besonders aber ist es die Idee der Absorption der Persönlichkeit, die sich auf der Höhe des Atman-Begriffes bewegt, wenn sie auch nicht restlos an ihn heranreicht. Die Ṣûfîs nennen den Zustand der Absorption *fanâ* (Zugrundegehen) [1] *maḥw* (Auslöschen) *istihlâk* (Vernichtung), ein fast undefinierbares Ziel, von dessen Wesen sie behaupten, daß es keine einheitliche Definition verträgt. Es gebe sich als intuitive Erkenntnis kund und entziehe sich der logischen Erfassung. „Wenn das Zeitliche sich dem Ewigen zugesellt, bleibt jenem keine Existenz übrig. Du hörst und siehst nichts als Allah, wenn du zur Überzeugung

gelangst, daß es außer Allah gar nichts Existierendes gibt; wenn du erkennst, daß du selbst Er bist, daß du mit Ihm identisch bist; es gibt nichts Existierendes außer Ihm." Die Vernichtung der Selbst-Existenz ist die Bedingung der Einkehr in Gott.

„Laß mich nicht-seiend werden, denn das Nicht-sein
„Ruft mir mit Orgeltönen zu ‚Zu Ihm kehren wir zurück'[2]."

Das individuelle Sein geht völlig im All-Sein der Gottheit auf; weder Raum noch Zeit, auch nicht die Modalitäten der Existenz schränken die Grenzenlosigkeit ein; der Mensch erhebt sich zu völliger Identität mit dem Grunde alles Seins, dessen Begriff jenseits alles Erkennens liegt.

So wie man im Buddhismus zu der höchsten Stufe der Vernichtung der Individualität auf einem aus acht Teilen bestehenden Wege stufenweise sich erhebt, dem „edeln Pfad", so hat auch der Ṣûfismus seine *ṭarîḳa*, seinen Weg mit mannigfachen Vollkommenheitsstufen und Stationen; die sich auf ihm befinden, sind die Schreitenden (*al-sâlikûna, ahl al-sulûk*). Wenn auch die Einzelheiten des Weges verschieden sind, so stimmen sie doch im Prinzip miteinander überein, so wie darin, daß in beiden, hier, im Ṣûfismus, der murâḳaba, dort der dhyânâ, d. h. der Meditation[3], als vorbereitender Stufe der Vollkommenheit eine bedeutende Stelle zukommt, „wenn der Meditierende und das Objekt der Meditation völlig zu eins werden".

Dies ist das Ziel des ṣûfischen *tauḥîd*, des Innewerdens der Einheit. Es ist grundverschieden vom gewöhnlichen islamisch-monotheistischen Gottesbekenntnis. Ein Ṣûfî geht so weit, zu sagen, daß es *schirk* (oben S. 46) sei, zu behaupten: ich kenne Gott; denn in diesem Satze werde die Dualität zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Objekt des Erkennens zugestanden. Auch dies ist indische Theosophie[4].

10. Im äußeren Leben wird der Ṣûfismus als Institution durch die verschiedenen Ṣûfigesellschaften, Orden vergegenwärtigt, deren Mitglieder die Welt- und Religionsanschauung des Ṣûfismus pflegen. Die Leute haben sich bereits seit ungefähr 150/770 immer mehr in eigenen Häusern, Klöstern zusammengetan, in denen sie, fern vom Geräusch der Welt, ihren inneren Zielen leben und die zu ihnen führenden Übungen in Gemeinschaft vollziehen. Auch in bezug auf die Entwicklung dieses Klosterlebens können

indische Einflüsse nicht unbemerkt bleiben, sowie auch das Bettlerleben der Ṣûfîleute außerhalb der Klostergemeinschaft ein Abbild der indischen Bettelmönche (sadhu) bietet. Für die Erklärung dieser praktischen Betätigung der Ṣûfiaskese reicht die Berücksichtigung der neuplatonischen Einflüsse allein nicht mehr aus. Die Aufnahme der Adepten in die Ṣûfigemeinschaft geschieht durch die Verleihung der *chirḳa*, d. h. des Gewandes, das die Armut und Weltflucht des Ṣûfî symbolisiert. In ihrer Weise hat die Ṣûfîlegende die Entstehung der Chirḳa auf den Propheten selbst zurückgeführt[1]; jedoch es ist kaum verkennbar, daß dies Aufnahmesymbol dem der Aufnahme in die Gemeinschaft der Bhikshus durch „Empfangen des Kleides und der Regeln" gleicht[2]. Auch manche Formen der religiösen Ḏikrübungen in den Ṣûfîgemeinschaften, sowie die Mittel, die sie zur Herbeiführung der Selbstentäußerung und Ekstase anwenden (Disziplin des Atemholens)[3] sind von Kremer auf ihre indischen Vorbilder untersucht und in ihrer Abhängigkeit von diesen nachgewiesen worden.

Und von diesen Andachtsmitteln hat eins bald auch außerhalb der Ṣûfîkreise Verbreitung gefunden, der Rosenkranz, dessen unzweifelhaft aus Indien stammender Gebrauch im Islam seit dem IX. Jahrhundert nachweisbar ist; und zwar zuerst im östlichen Islam, dem Heimatboden der indischen Beeinflussung der Ṣûfîgesellschaften. Wie alles Neue (vgl. die bidʿa im VI. Abschnitt), hat auch dieser fremde Brauch lange Zeit sich gegen die Bekämpfer aller religiösen Eindringlinge zu wehren. Noch im XV. Jahrhundert muß al-Sujûṭî eine Schutzschrift für den Gebrauch des seither sehr beliebten Rosenkranzes verfassen[4].

So ist denn bei einer historischen Würdigung des Ṣûfismus stets der indische Einschlag in Betracht zu ziehen, der zur Ausformung dieses aus dem Neuplatonismus erwachsenen religiösen Systems beigetragen hat. Mit Recht hat Snouck Hurgronje in seinem Leidener Antrittsvortrag die Erscheinung, daß im ostindischen Islam die ṣûfischen Ideen den Kern und Grund selbst der volkstümlichen Religionsanschauungen bilden, unter seinen Beweisen für die indische Herkunft des Islams in jenen Ländern angeführt[5].

11. Wir haben in unserer vorhergehenden Schilderung der ṣûfischen Weltanschauung die innerhalb des Ṣûfismus

zur Geltung kommenden gemeinsamen Gesichtspunkte hervortreten lassen, wie sie sich auf der Höhe seiner Entwicklung darstellen. Sie haben sich auf dem Wege geschichtlicher Entwicklung herausgebildet, deren Darstellung wir hier nicht versucht haben, die wir jedoch demnächst von dem bewährten Kenner der Geschichte des Ṣūfismus, Reynold A. Nicholson, zu erwarten haben. Ferner stellt der Ṣūfismus weder in seinen Theorien noch in seiner praktischen Betätigung ein einheitliches, geschlossenes System dar. Nicht einmal in der Definition der allgemeinen Ziele herrscht irgend genaue Übereinstimmung; zumal in den Einzelheiten seiner Gedankenwelt gibt es mannigfache Unterschiede. Neben der inneren Entwicklung verursachten auch die äußeren Einwirkungen und die geschichtlichen Einflüsse, die in verschiedenen Kreisen der Ṣūfīwelt vorwiegend wirksam waren, mannigfache Abweichungen und Unterschiede in der theoretischen Ausformung des Systems[1].

Diese Vielseitigkeit gibt sich sogar in den Auffassungen vom Begriffe des Ṣūfismus kund. Nicholson hat in einer Übersicht des Entwicklungsganges des Ṣ.[2] aus den literarischen Quellen bis zum V. Jahrhundert d. H. 78 verschiedene Definitionen des Begriffes der Ṣūfīgesinnung (*taṣawwuf*) sammeln können. Damit scheint jedoch die Tabelle der Definitionen nicht erschöpft zu sein. Ein Nīsābūrer Gelehrter, der in Baghdād lehrende Abū Manṣūr ʿAbd al-Kāhir al-Baghdādī (st. 429/1037), der sich in seinen Schriften in vorwiegender Weise für die innere dogmatische Verzweigung im Islam interessierte, hat aus den Schriften der Autoritäten des Ṣūfismus in alphabetischer Ordnung an 1000 Definitionen der Begriffe Ṣūfī und Taṣawwuf gesammelt[3]. Dieser Differenzierung des Grundbegriffes entsprechen natürlich auch Unterschiede in den Einzelheiten[4].

In den verschiedenen Ṣūfīverzweigungen (Orden) sind, je nach den Lehren der Stifter, die sie als ihre Meister feiern, verschiedene voneinander abweichende Theorien hervorgetreten. Auch die asketischen Übungen und Bräuche, in denen sich die praktische Betätigung des Ṣūfīlebens darstellt, weisen vielfach formelle Unterschiede auf; die Organisation der mannigfachen, über das ganze Gebiet des

Islams verbreiteten Ṣûfîbrüderschaften beruht auf verschiedenen voneinander abweichenden Regeln.

Einen fundamentalen Unterschied zeigt ihr Verhältnis zum gesetzlichen Islam. Die ersten Patriarchen der ṣûfischen Religionsanschauung hatten wohl der formalistischen Erfüllung der Gesetze des Islams, wie sie sagten, „dem Tun mit den Gliedmaßen" die „Werke des Herzens" vorgezogen, ohne jedoch jene als wertlos oder gar als überflüssig zu erklären. Sie erhalten aber ihren Wert und Sinn erst durch das mitwirkende Vorhandensein der letzteren. Nicht die Gliedmaßen (al-dschawâriḥ), sondern die Herzen (al-ḳulûb) seien als die Organe des religiösen Lebens anzuerkennen. In diesem Sinne war im Ṣûfismus stets jene nomistische Richtung vertreten, die die Forderung stellt, mit dem formellen, gesetzlichen Islam in Einklang zu bleiben, jedoch die Entelechie des gesetzlichen Lebens in der Verinnerlichung der formellen Leistungen zu finden[5]. — Daneben stehen andere, die, ohne ihren relativen Wert zu leugnen, in den gesetzlichen Äußerlichkeiten symbolische Gleichnisse und Allegorien sehen. Wieder andere sagen sich vom Formenwerk des Islams völlig los. Den Erkennenden binden die Fesseln des Gesetzes nicht. In der Tat wird nicht nur einzelnen Adepten, sondern ganzen Derwischorden (man denke nur an die Bektâschiklöster) völlige Skrupellosigkeit in betreff der gesetzlichen Normen des Islams nachgesagt[6]. Es fehlen auch solche nicht, die diese Ungebundenheit nicht nur auf die Ritualgesetze beziehen, sondern für den Ṣûfî auch alle Gesetze der konventionellen Moral und der gesellschaftlichen Sitte als aufgehoben betrachen, sich „jenseits von gut und böse" fühlen. Sie haben darin ihre Vorbilder an den indischen Yogis[7] und christlichen Gnostikern[8], sowie sie eine Analogie auch in der abendländischen Mystik haben, wie z. B. in den Amalrikanern mit ihren libertinistischen Lebensgrundsätzen, die sie ebenso wie die islamischen Ṣûfîs aus ihrer pantheistischen Weltbetrachtung folgerten. Wie die Erscheinungswelt in den Augen dieser Ṣûfîs keine Realität besitzt, so setzen sie allen Attributen dieser unwahren Scheinexistenz die schroffste Verneinung entgegen. Die Forderungen dieses wesenlosen Lebens sind ihnen völlig gleichgültig.

In bezug auf das Verhältnis zum Gesetz hat man die

Ṣûfîleute in zwei Gruppen teilen können: die nomistische („mit dem Gesetz") und anomistische („ohne Gesetz"). Dieser Dualismus kann uns an einen Gegensatz erinnern, der bei Clemens Alexandrinus von den gnostischen Hermetikern des Altertums berichtet wird. Sie bekunden in ihrem Verhältnis zum Gesetz zweierlei Anschauungen: die einen lehren ein dem Gesetz gegenüber freies, gleichgültiges Leben (ἀδιαφόρως ζῆν), die anderen übertreiben die Enthaltsamkeit und verkünden einen entsagenden Lebenswandel (ἐγκράτειαν καταγγέλουσι)[9]. Ähnliches gilt von der Verschiedenheit der Ṣûfîsysteme.

12. Derwische nennt man jene, die an der Lebensrichtung der Ṣûfîs teilhaben. Aber von den ernsten Adepten der Gottesliebe und der ekstatischen Schwärmerei, die in einem entsagungsvollen, der Meditation gewidmeten Leben die Vervollkommnung ihrer Seelen erstreben, sind die landstreichenden Derwische zu unterscheiden, die in einem ungebundenen, ausgelassenen Bettlerleben das Ṣûfîtum als Vorwand ihres Müßigganges und der Betörung der Massen gebrauchen; oder jene arbeitsscheuen Klosterbrüder, welche die äußeren Formen des Ṣûfîlebens zur Erlangung eines kummerlosen Daseins und unabhängiger Versorgung mißbrauchen[1]. Auch aus ihrem Munde hören wir ja die Phrasen von Gottesliebe, und sie geben vor, auf dem „Wege zu schreiten". Aber ernste Ṣûfîs werden sich mit ihnen kaum identifizieren mögen.

> „Der Derwisch, der die Mysterien der Welt spendet, verschenkt jeden Augenblick ein ganzes Reich ohne Entgelt. Nicht der ist Derwisch, der um Brot bettelt; Derwisch ist, wer seine Seele preisgibt[2]."

Der richtige Derwisch ist nicht der fahrende Bettler und Parasit. Jedoch auch dies Vagantentum bringt manches Stück ethischer Weltbetrachtung zur Erscheinung, das uns in religionshistorischer Beziehung interessieren darf. Wir möchten hier von diesem Gesichtspunkte aus nur einen Kreis dieser freien Derwische erwähnen.

Da sind die sogenannten *malâmatijja*, wörtlich „Leute des Tadels", eine Bezeichnung, die jedoch nicht nur fahrende Derwische beanspruchen, sondern auch zur Kennzeichnung ernsterer seßhafter Ṣûfîs, infolge der Eigentümlichkeit ihrer Lebensführung, verwendet wird. Das Wesen

dieser Leute, die man mit Recht mit den Kynikern verglichen hat, besteht in der bis ins Extreme getriebenen Indifferenz gegen den äußeren Schein. Sie legen geradezu Wert darauf, durch ihr Betragen Ärgernis zu erregen und die Mißbilligung der Menschen auf sich zu ziehen[3]. Sie begehen die schamlosesten Handlungen, nur um ihren Grundsatz „spernere sperni“ zu betätigen; sie wollen als Übertreter des Gesetzes betrachtet werden, selbst in dem Falle, daß sie es in Wirklichkeit nicht sind; sie legen es darauf an, die Verachtung der Menschen zu erregen, nur um die Gleichgültigkeit gegen ihr Urteil zu betätigen. Sie übertreiben dabei eine allgemeine ṣûfische Regel, die Dschelâl al-dîn Rûmî in folgenden Lehrspruch faßt:

„Verlasse deine Sekte und sei Gegenstand der Geringschätzung.
„Wirf von dir weg Namen und Ruhm und suche die Mißgunst[4].“

Sie sind auf dem ganzen Gebiete des Islams verbreitet; al-Ḳettânî, der eine Monographie über die Heiligen von Fes geschrieben hat[5], hebt den Malâmatîcharakter vieler seiner Helden hervor. Den besten Typus des Malâmatîderwisches hat der zentralasiatische Islam in der Legende des *Schech Meschreb*, „des weisen Narren und frommen Ketzers“, geschaffen[6]. In diesen Leuten lebt ein charakteristisches, wie Reitzenstein jüngst nachgewiesen hat, auf den Kynismus zurückgehendes Attribut des alten Mönchtums, in dessen Sinne „Schamlosigkeit (ἀναισχυντία) religiöse Forderung ist“ [7].

13. Der Ṣûfismus hat in der theologischen Literatur des Islams sehr früh tiefe Wurzel gefaßt, und in seinen volkstümlichen Äußerungen hat er auch weite Kreise der Islambekenner ergriffen. Er bewährte sich in seiner stillen Wirksamkeit als mächtige Bewegung, berufen auf den Begriff und die Richtung der Religiosität im Islam nachhaltigen Einfluß zu üben. Der Ṣûfismus ist ein Faktor geworden, der in der definitiven Gestaltung der religiösen Gesichtspunkte und Gedanken des Islams zu hoher Geltung gekommen ist.

Betrachten wir jedoch vorerst seine Stellung zu den herrschenden, für ihren unveränderten Bestand kämpfenden Richtungen innerhalb des Islams.

Er erscheint zunächst im Verhältnis zu dem Formen- und Dogmenwerk des positiven Islams, wie ihn die Gesetztheologen und Mutakallimûn entwickelt hatten, als bedeutende

geistige Befreiung, als Erweiterung des verengten religiösen Gesichtskreises. An Stelle des peinlichen, blinden Gehorsams tritt die Selbsterziehung durch Askese, an Stelle der Spitzfindigkeiten scholastischer Syllogismen tritt die mystische Versenkung in das Wesen der Seele und ihre Befreiung von den Schlacken der Materialität. Es tritt das Motiv der *Gottesliebe* als Triebfeder der Askese, der Selbstentäußerung und der Erkenntnis in den Vordergrund. Der Gottesdienst wird betrachtet als ein Kultus der Herzen und wird, mit klarem Bewußtsein des Gegensatzes, dem Kultus der Gliedmaßen gegenübergestellt; sowie auch die Buchwissenschaft der Theologen durch die Herzenswissenschaft, die Spekulation durch Intuition ersetzt wird. Das *Gesetz* (scharîʿa) ist auf dem „Wege" des Ṣûfî eine pädagogische Ausgangsstufe; es führt auf den erst zu beschreitenden hohen *Pfad* (ṭarîḳa), dessen Mühen durch die Erreichung der *Wahrheit* (ḥaḳîḳa) belohnt werden, und dessen Endziel mit der Erlangung der *Erkenntnis* (maʿrifa) noch nicht einmal voll erreicht ist. Denn nun ist der Wanderer erst vorbereitet, die *Gewißheit* (ʿilm al-jaḳîn) zu erstreben. Jedoch erst durch Konzentrierung der inneren Intuition auf die einzig reale Existenz kann er sich zum unmittelbaren Innewerden der *wirklichen Gewißheit* (ʿajn al-jaḳîn) emporschwingen. Auf dieser Stufe hört die Abhängigkeit des Erkennenden von Tradition und Belehrung völlig auf. Während die Kenntnisse der vorangehenden Stufe (ʿilm al-jaḳîn) den Menschen durch die Propheten zugeführt werden, strahlen die göttlichen Erkenntnisse der höchsten Vollkommenheitsstufe *ohne jede Vermittlung*[1] in die Seele der Beschauenden ein. Und noch darüber gibt es eine allerhöchste Stufe, ḥaḳḳ al-jaḳîn, die *Wahrheit der Gewißheit*, die nicht mehr auf dem Wege der ṣûfischen Selbsterziehung liegt.

Im Grunde führt dieser Entwicklungsweg zur Erkenntnis der Indifferenz des Konfessionalismus gegenüber der heiligen Wahrheit, die zu erstreben ist.

„Weder Christ bin ich noch Jude noch Muslim[2]."

Die Verschiedenheit der Kirchen, der Glaubensformeln und religiösen Übungen verliert alle Bedeutung in der Seele dessen, der die Vereinigung mit der Gottheit sucht; alles ist

ihm ja nur Hülle, die das Wesen verbirgt, die der Wahrheit erfassende abstreift, wenn er zur Erkenntnis der einzig wahren Realität vorgedrungen ist. So sehr sie auch vorschützen, den gesetzlichen Islam hochzuhalten, ist den meisten von ihnen dennoch die Tendenz gemeinsam, die scheidenden Grenzen der Bekenntnisse zu verwischen. Alle haben denselben relativen Wert gegenüber dem zu erreichenden Hochziele und denselben Unwert, wenn sie nicht die Gottesliebe erzeugen. Nur dies kann der einheitliche Wertmesser in der Abschätzung der Religionen sein. Es werden Stimmen laut, daß in der Erkenntnis der Gotteseinheit ein einigendes Element für die Menschheit gegeben ist, während die Gesetze die Trennung hervorriefen [3].

Dschelāl al-dīn Rūmī läßt in einer Offenbarung Gottes an Moses den Satz aussprechen:

„Die Liebhaber der Riten sind eine Klasse, und die, deren Herzen und Seelen von Liebe glühen, bilden eine andere [4].“

Und Muḥjī al-dīn ibn ʿArabī:

„Es gab eine Zeit, da ich es meinem Genossen verübelte, wenn seine Religion der meinigen nicht nahe war;
„Jetzt aber nimmt mein Herz jegliche Form auf: es ist ein Weideplatz für Gazellen, ein Kloster für Mönche,
„Ein Tempel für Götzenbilder und eine Kaʿba für den Pilger, die Tafeln der Thora und das heilige Buch des Korans.
„Die Liebe allein ist meine Religion, und wohin ihre Reittiere sich immer wenden, so ist sie meine Religion und mein Glaube [5].“

Und wieder Dschelāl al-dīn:

„Wenn das Bild unseres Geliebten in dem Götzentempel ist, so ist es ein absoluter Irrtum, um die Kaʿba zu kreisen; wenn die Kaʿba seinen Wohlgeruch entbehrt, so ist sie eine Synagoge. Und wenn wir in der Synagoge den Wohlgeruch der Vereinigung mit ihm fühlen, so ist sie unsere Kaʿba [6].“

Der Islam ist, wie wir sehen, aus dieser Indifferenz der Konfessionen nicht ausgeschlossen. Dem Tilimsānī, einem Schüler des Ibn ʿArabī, wird das kühne Wort zugeschrieben: „Der Koran ist ganz und gar *schirk* (s. oben S. 46); Einheitsbekenntnis ist nur in unserer (d. h. der ṣūfischen) Rede“ [7].

Innerhalb dieser Bekundungen der Indifferenz der konfessionellen Attribute gegenüber dem einzigen Ziele, zu dem die Religion führen solle, kommt neben der Tendenz zur höchsten Toleranz („die Wege zu Gott sind so viel wie die

Zahl der Seelen der Menschen"[8]), auch die Einsicht von dem störenden, retardierenden Charakter der Konfessionen zu Wort. Sie seien nicht Quellen der Wahrheit; diese sei nicht durch den Streit der verschiedenen Bekenntnisse zu ergründen.

> „Wirf den zweiundsiebzig Sekten nimmer ihr Gezänke vor;
> „Weil sie nicht die Wahrheit schauten, pochten sie ans Märchentor" (Ḥâfiẓ)[9].

Nicht vereinzelt ist der Ausdruck der Überzeugung, die der Freund des Philosophen Avicenna, der Mystiker Abû Saʿîd abu-l-Chejr hören läßt:

> „Solange Moschee und Medresa nicht ganz verwüstet sind, wird der Kalender (Derwische) Werk nicht erfüllet sein;
> „Solange Glauben und Unglauben nicht völlig gleich sind, wird kein einziger Mensch ein wahrer Muslim werden[10]."

In solchen Gedanken treffen die Ṣûfîs mit den islamischen Freigeistern zusammen, die auf Grund anderer Erwägungen zu demselben Resultate gelangt sind[11].

Noch mehr als das als Selbstzweck gefaßte Gesetz, das doch wenigstens als Mittel zur Askese einigen Wert behalten kann, befremdet den wahren Ṣûfî die Dogmatik des Kalâm: die Forderung der auf Spekulation gegründeten Erkenntnis Gottes. Sein Wissen ist nicht Gelehrsamkeit und wird nicht aus Büchern geholt und nicht durch Studium erreicht. Dschelâl al-dîn stützt sich auf Muhammeds Wort (Sure 102), indem er die Lehre gibt:

> „Erblicke in deinem Herzen die Kenntnis des Propheten
> „Ohne Buch, ohne Lehrer, ohne Unterweiser[12]."

Der gewöhnlichen theologischen Büchergelehrsamkeit stehen sie fremd gegenüber. Sie fühlen Befremden gegenüber den ʿUlamâ und den Ḥadîthforschern; diese verwirren bloß — so sagen sie — unsere Zeit[13].

Was gelten für die Erkenntnis der Wahrheit die von den Dogmatikern so obligat geforderten Beweise, von deren Kenntnis manche von ihnen sogar den Glauben abhängig machen? „Wer auf Grund von Beweisen glaubt — sagt Ibn ʿArabî —, auf dessen Glauben ist kein Verlaß; denn sein Glaube gründet sich auf Spekulation und ist demnach den Einwürfen ausgesetzt. Anders der intuitive Glaube, der im Herzen sitzt, und dessen Widerlegung nicht möglich ist. Alles Wissen, das auf Reflexion und Spekulation be-

ruht, ist nicht sicher, daß er durch Zweifel und Verwirrung erschüttert werde“ [14]. „In der Versammlung der Liebenden gilt ein anderer Vorgang; und der Wein der Liebe macht anderen Rausch. Eine andere Sache ist die Wissenschaft, die in der Medrese erlangt wird, und eine andere Sache ist die Liebe“ [15]. Die ṭarîḳa führt nicht durch die „schwindligen Bergpfade der Dialektik“, durch die Engpässe der Syllogismen, und das *jaḳîn* ist nicht mittels der scharfsinnigen Folgerungen der Mutakallimûn zu erreichen. Aus der Tiefe des Herzens wird die Erkenntnis geholt, und Selbstbetrachtung der Seele ist der Weg zu ihr. „Die Ṣûfîs — sagt Ḳuschejrî — sind Leute der Gottesvereinigung (al-wiṣâl), nicht Leute der Beweisführung (al-istidlâl), wie die gewöhnlichen Theologen“ [16]. Schon früher hatte sich ein älterer Mystiker zu dem Ausspruch verstiegen: „Wenn die Wahrheit offenbar wird, zieht sich die Vernunft (ʿaḳl) zurück. Diese ist das Instrument für die Erfüllung des Abhängigkeitsverhältnisses des Menschen zu Gott (ʿubûdijja), aber nicht das Instrument für das Erfassen des wahren Wesens der Gottesherrschaft (rubûbijja)“ [17].

Dies ist nun die gerade Verneinung der Erkenntnislehre der Kalâmleute mit ihrer Apotheose der Vernunft [18]. Wie mußte auch die Tiftelei über das Maß der Willensfreiheit jenen zuwider sein, denen, im Unendlichen lebend, der einzelne Willensakt ein Tropfen im Weltmeere scheint, ein Sonnenstäubchen aus dem Glanze des absoluten Gotteswillens! Der Mann, der sich entsagend aller Initiative entäußert, kann doch von Willen und Selbstentschließung nicht recht reden hören. Und wie öde mußte ihnen das Gezänke über die positiven Attribute des Wesens erscheinen, das sie, wenn überhaupt, nur in Negationen begreifen können? Wir treffen deshalb die großen Mystiker zuweilen in theologischen Lagern, die — freilich aus anderen Gesichtspunkten — den Kalâm strenge ablehnen: ʿAbd al-Ḳâdir Dschîlânî und Abû Ismâʿîl al-Herewî (Verfasser eines Leitfadens des Ṣûfismus, st. 481/1088) unter den Ḥanbaliten, Ruwejm und Ibn ʿArabî unter den diesen verwandten Ẓâhiriten [19].

Auch die Lebensideale werden für den Muslim in anderer Weise aufgestellt, als es der herrschenden Richtung angenehm war, und damit üben die Ṣûfîs eine Wirkung auf das unter ihrem Einflusse stehende Volk. Man wendet

sich von den kräftigen Gestalten der Glaubenskämpfer (die alten Märtyrer sind nur unter den Kämpfern zu finden) den *fahlen Bildern* der Einsiedler, Büßer und Klostermönche zu, und selbst die Idealgestalten früherer Zeiten müssen die Attribute der neuen Heroen annehmen; es wird ihnen gleichsam der Säbel abgeschnallt, und sie werden in die Ṣūfīkutte gesteckt[20].

14. Man wird wohl erwarten, daß die theologische Zunft den Ṣūfīs nicht eben günstig gestimmt ist. Zahlreich sind die ironischen Bemerkungen, die ihre Anhänger gegen die grobe Wollkleidung (ṣūf) machen, deren Gebrauche die Ṣūfīleute ihren Namen verdanken[1]. Der *Philolog* al-Aṣmaʿī (st. 216/831) erzählt von einem zeitgenössischen Theologen, daß man in seiner Gegenwart von den Leuten sprach, die in rauhen Büßerkleidern einhergehen. „Ich habe bisher nicht gewußt — bemerkte der Theologe —, daß der Schmutz zur Religion gehört"[2]. Daß ihre Lehrsätze und vielleicht auch ihr religiöses Verhalten, ihre Gleichgültigkeit gegen die positiven Gesetze des Islams, die sich häufig zur Ablehnung aller Observanzen steigert[3], ihnen harte Angriffe von Seiten der Vertreter der gewöhnlichen Theologie zuzogen, ist aus der Natur der Sache gut begreiflich. Sie gaben ehrlichen Anlaß, von den Schultheologen als Zindīḳe betrachtet zu werden, ein Name, der ein weiter Mantel ist, in den sie alle Arten von freidenkenden Leuten einhüllen, die nicht den ausgetretenen Weg der Schule beschreiten. Diese Ṣūfīs redeten eine Sprache, die den gewöhnlichen Theologen ganz fremdartig anmuten mußte. Den Abū Saʿīd Charrāz zieh man des Unglaubens wegen folgender Sentenz, die in einem seiner Bücher zu lesen war: „Der Mensch, der zu Gott zurückkehrt, an ihm festhält (sich an ihn hängt), in der Nähe Gottes weilt, vergißt seiner selbst und alles, was außer Gott ist; fragst du ihn, woher er komme und *wohin er wolle, so kann er dir nichts anderes* antworten als: „Allah"[4]. Wenn schon eine solche Sentenz bedenklich erschien, wie mußten erst die Reden über fanā und baḳā, über Selbstvernichtung und Vereinigung mit der Gottheit, über Gottestrunkenheit, über Wertlosigkeit des Gesetzes u. a. m. die strenge Stirn der Theologen in Runzeln setzen! Und wie erst die Übungen der Ṣūfīs, zu denen schon in alter Zeit der mystische Tanz gehört! Als Ende des

IX. Jahrhunderts in Baghdad der finstere Geist der Orthodoxie herrschend wurde, hat man manchen berühmten Ṣûfî in peinliche Inquisition gezogen[5]. Charakteristisch für den Geist der Zeit ist der Spruch eines der berühmtesten Ṣûfîs der alten Schule, al-Dschunejd (st. 297/909): „Kein Mensch habe die Stufe der Wahrheit erreicht, solange ihn nicht tausend Freunde für einen Ketzer erklären"[6]. Und zog zumal der eine oder der andere Sûfî die Konsequenz der Vereinigung mit dem Göttlichen etwas zu scharf, konnte er auch — wie al-Ḥallâdsch und Schalmaghânî — Bekanntschaft mit dem Henker machen.

15. Wenn wir das Verhältnis des Ṣûfismus zum offiziellen Islam untersuchen, sind es besonders zwei Erscheinungen, die unsere Aufmerksamkeit auf sich lenken. Beide bedeuten eine Vermittlung zwischen den hervortretenden Gegensätzen: die eine von ṣûfischer, die andere von orthodoxer Seite.

Die erstere zeigt uns, daß auch auf ṣûfischer Seite das Bedürfnis gefühlt wurde, den Gegensatz zum islamischen Gesetz, wenn auch nur äußerlich, auszugleichen, den Ṣûfismus nicht von vornherein als Negation des Islams erscheinen zu lassen. Die im Ṣûfismus überwiegende antinomistische Tendenz erregte auch in manchem minder radikalen Ṣûfikreise tiefes Mißbehagen. Ernste Vertreter der letzteren klagen über die Geringschätzung und tatsächliche Beseitigung des islamischen Gesetzes und erklären diese Verhältnisse als Verfall des Ṣûfismus[1]. Die ṭarîḳa und ḥaḳîḳa (oben S. 170) haben das Gesetz, die scharîʿa, zur Voraussetzung. Ohne diese ist der ṣûfische „Weg" sinnlos; sie ist die Pforte, die zu letzterem führt. „Tretet in die Häuser ein durch ihre Tore" (Sure 2 v. 185).

Das wichtigste Zeugnis dieser innerṣûfischen Reaktion besitzen wir in einem „Sendschreiben (risâla)", das der große Ṣûfîschejch ʿAbd al-Karîm b. Hawâzin al-Ḳuschejrî im Jahre 437/1045 an die Ṣûfîgenossenschaften in allen Ländern des Islams erließ. Man möge sich darunter nicht etwa einen Hirtenbrief vorstellen; dies „Sendschreiben" ist ein voluminöses Buch, das in seinem Kairoer Druck (v. J. 1304) nicht weniger als 244 enggedruckte Seiten einnimmt. Sein Inhalt ist eine Charakterschilderung der berühmtesten Ṣûfîautoritäten, eine Auswahl

ihrer Sentenzen sowie daran anschließend ein Kompendium der wichtigsten Lehrstücke des Ṣûfismus. Durch das ganze Werk zieht die Tendenz, den Einklang zwischen Gesetz und Ṣûfîtum darzustellen und nachzuweisen, daß die wirklichen Autoritäten dieser Lehre den Widerspruch gegen den gültigen Islam verpönten, und daß demnach der wahre Ṣûfî ein in traditionellem Sinne wahrer Muslim sein müsse. Die Nötigung zu einem solchen Werke beleuchtet erst recht den grellen Gegensatz, der sich im XI. Jahrhundert zwischen den beiden Strömungen herausentwickelt hatte.

„Wisset — so redet Ḳuschejrî seine Genossen an —, daß die Wahrheiterkennenden unserer Genossenschaft zumeist entschwunden sind; nur ihre Spur ist unter uns übrig geblieben. Es ist in unserem ‚Weg' eine Lähmung eingetreten; man könnte selbst sagen, der ‚Weg' sei vollends verschwunden, denn wir haben keine Schejche, die uns als Muster dienen, und keinen Nachwuchs, der sich durch solche Muster könnte leiten lassen. Dahin ist die Entsagung, ihr Teppich ist zusammengerollt; dafür hat das weltliche Gelüste überhand genommen. Die Achtung vor dem Religionsgesetz hat die Herzen verlassen, ja sie betrachten die Geringschätzung der religiösen Vorschriften als das festeste Bindemittel; sie weisen von sich die Unterscheidung zwischen Erlaubtem und Verbotenem, . . . achten gering die Vollziehung der religiösen Pflichten, des Fastens, des Gebetes, sie traben auf der Rennbahn der Vernachlässigung . . . . Damit nicht genug, berufen sie sich auf die höchsten Wahrheiten und Zustände und geben vor, Freiheit von den Fesseln und Banden (des Gesetzes) erlangt zu haben durch die Wahrheiten der Vereinigung (mit Gott) (s. oben S. 158). Ihnen seien die Wahrheiten der Wesenseinheit offenbar geworden; darum seien die Gesetze der Körperlichkeit für sie nicht bindend."

Um diesen Zuständen zu steuern, hat nun Ḳuschejrî sein Buch geschrieben, das in der Ṣûfîwelt große Wirkung hervorrief und die fast abgebrochenen Brücken zwischen Orthodoxie und Ṣûfîtum wieder herstellen half.

16. Die zweite Erscheinung, die wir zu erwähnen haben, ist eine der zumeist epochemachenden Tatsachen in der Geschichte der islamischen Religionswissenschaft. Sie tritt nicht lange nach Ḳuschejrîs Auftreten hervor und

stellt die Kehrseite der Bestrebung dieses Mannes dar. Während dieser eine Reaktion der positiven Gesetzlichkeit gegen den Nihilismus der Mystiker unternimmt, haben wir nun vom Durchdringen des gesetzlichen Islams mit mystischen Gesichtspunkten zu sprechen. Sie ist an den Namen eines der größten Lehrer des Islams geknüpft, an den des Abū Ḥāmid Muḥammed al-Ghazālī (st. 505/1111), des Abuhamet oder Algazel der mittelalterlichen Scholastiker. Ganz mächtig griff dieser bedeutende Mann in das islamische Religionswesen ein, wie es sich bis zu seiner Zeit entwickelt hatte. Die islamische Religionsbetrachtung war überwuchert von der kasuistischen Juristerei ihres gesetzlichen und von den scholastischen Spitzfindigkeiten ihres dogmatischen Betriebes. Al-Ghazālī selbst war ein berühmter Lehrer und Schriftsteller in beiden Richtungen; er war ja eine der Zierden der eben begründeten Niẓāmhochschule in Baghdad (s. oben S. 120). Seine gesetzwissenschaftlichen Schriften gehören zu den Grundwerken der schäfiʿtischen Schule. Im Jahre 1095 löste er die Kriss seines inneren Lebens damit, daß er auf alle wissenschaftlichen Erfolge und auf alle persönliche Ehre verzichtend, die ihm seine glänzende Lehrstellung einbrachte, sich auf ein beschauliches Leben zurückzog und in einsamer Selbsteinkehr in abgeschiedenen Zellen der Moscheen von Damaskus und Jerusalem einen prüfenden Blick auf die herrschenden Strömungen des religiösen Geistes warf, von denen er durch seine Weltflucht sich soeben auch äußerlich losgesagt hatte. Systematische Werke, in denen er, im Gegensatz zu den breitgetretenen Wegen der selbstgenügsamen Theologen, die von ihm geforderte Methode im Aufbau der islamischen Wissenschaft in wohlgegliederter Form darlegt, sowie kleinere Traktate, in denen er einzelne Gesichtspunkte seines religiösen Denkens in wirkungsvollem Ausdruck hervortreten läßt, waren die Resultate seiner Lossagung von Richtungen, in denen er Gefahren für das religiöse Ziel im Forschen und Leben erkannte.

Namentlich sah er diese Gefahren in zwei Momenten des theologischen Getriebes verkörpert, nach seiner Überzeugung den Erzfeinden der innerlichen religiösen Betätigung: in den Subtilitäten der dogmatischen Dialektik und in den Spitzfindigkeiten der religiösen Kasuistik, die das

Gebiet der Religionswissenschaft überfluteten und den öffentlichen religiösen Geist verheerten. Sowie er, der ja selbst in den Pfaden der Philosophie gewandelt war und die Einwirkung derselben auf seine theologische Bildung niemals ganz verschleiern konnte[1], in einem in der Literatur der Philosophie des Mittelalters berühmten Werke, Destructio philosophorum, der peripatetischen Philosophie des Avicenna erbarmungslos den Krieg erklärte und den Finger auf ihre Schwächen und Widersprüche legte, so weist er nun auf die Haarspalterei der Kalâm-Dogmatik als auf eine öde Geistesverschwendung hin, die auf die Reinheit und Unmittelbarkeit des religiösen Denkens und Fühlens keineswegs förderlich, vielmehr hinderlich und schädlich wirke, besonders wenn sie, nach der Forderung der Mutakallimûn, über die Grenzen ihrer Schulwände in die Köpfe des gewöhnlichen Volkes getragen wird, in denen sie nur Verwirrung stiften könne.

Noch kräftiger geht er den Fiḳhleuten und ihrer juristischen Kasuistik an den Leib. Er kann sich auch da auf eigene Erfahrung berufen. Er hatte sich ja in die Abgeschiedenheit der Eremitenzelle aus der ruhmreichen Stellung eines Professors der Gesetzwissenschaft an der glänzendsten Hochschule des Islams geflüchtet, und er hatte ja selbst in der Literatur der Disziplin, gegen die er nun das Schwert führte, Ruhm und Ansehen erlangt. Nun läßt er diese Forschungen wohl als Interesse des profanen Lebens gelten, protestiert jedoch aufs kräftigste dagegen, die gesetzliche Kasuistik mit den Angelegenheiten der Religion zu vermengen. Es gäbe nichts Profaneres, nichts was enger an den Forderungen der Weltlichkeit hafte, als dies von ihren hochmütigen Vertretern als hochheilig ausgeschriene Studiengebiet. Die Seligkeit werde nicht gefördert durch Untersuchungen über das kanonische Zivilrecht, über Kaufverträge und Erbschaftsverhandlungen und alle jene Spitzfindigkeit, die man durch Jahrhunderte daran geknüpft hatte. Solche Grübeleien erweisen sich vielmehr in der religiösen Würde, mit denen man sie ausgerüstet hat, als Mittel zur sittlichen Korruption jener, die in ihnen die wichtigsten Elemente der Gottesgelehrsamkeit erblicken; sie dienen zur Förderung ihrer hohlen Eitelkeit und weltlichen Ambition. Insbesondere sind es die kleinlichen Forschungen und Dispute über die rituellen Unterschiede der

maḏāhib (s. oben S. 59), die er als für den religiösen Geist verderbliche, eitle Beschäftigung in scharfen Worten verurteilt[2]. „An Stelle der dialektischen und kasuistischen Religionsbehandlung der Dogmatiker und Ritualisten fordert Ghazālī die Pflege der Religion als inneres Selbsterlebnis. In der Erziehung zum intuitiven Leben der Seele, zum Bewußtsein von der Abhängigkeit des Menschen findet er den Mittelpunkt des religiösen Lebens." In diesem solle die Gottesliebe als zentrales Motiv wirksam sein. Wie er überhaupt die Analyse der ethischen Gefühle mit großer Meisterschaft unternimmt, so hat er in seinem System eine tiefgreifende Monographie über dies Motiv und Ziel der Religion gegeben und den Weg aufgezeigt, auf dem man zu demselben hinstreben müsse.

Durch diese Lehren hat Ghazālī den Ṣūfismus aus seiner von der herrschenden Religionsauffassung abgeschiedenen Stellung hervorgeholt und ihn als normales Element des islamischen Glaubenslebens eingesetzt. Durch Gedanken, die an die Mystik des Ṣūfismus anknüpfen, wollte er den verknöcherten Formalismus der herrschenden Theologie durchgeistigen. Dadurch fügt sich seine Tätigkeit in den Rahmen des gegenwärtigen Abschnittes. Ghazālī war ja selbst unter die Ṣūfīs gegangen und er pflegte die ṣūfische Lebensform. Was ihn von ihnen trennte, ist die Ablehnung ihrer pantheistischen Ziele und ihrer Geringschätzung des Gesetzes. Er verläßt den Boden des positiven Islams nicht; nur den Geist, in dem seine Lehre und sein Gesetz im Leben des Muslims wirksam sind, wollte er edler und inniger gestalten, in die Nähe der Ziele bringen, die er dem religiösen Leben stellte: „Womit man zu Allah hinstrebt, um in seine Nähe zu gelangen — so lehrt er — ist das Herz, nicht der Körper; unter ‚Herz' verstehe ich nicht das mit den Sinnen erfaßbare Stück von Fleisch, sondern es ist etwas von den göttlichen Geheimnissen, was mit den Sinnen nicht erfaßt werden kann"[3]. In diesem Geiste behandelt er die Übung des Gesetzes in dem großen systematischen Werke, dem er in der Überzeugung, daß es eine reformatorische Tat bedeutet und dem verdorrten Gebein der herrschenden islamischen Theologie neues Leben einzuflößen berufen ist, den stolzen Titel gab „Neubelebung der Wissenschaften der Religion" (iḥjā ʿulūm al-dīn).

Nach Art mancher Reformatoren läßt er das Bewußtsein davon nicht aufkommen, Neues zu begründen; vielmehr sei auch er nur ein Wiederhersteller, der an die durch spätere Korruption verfälschte alte Lehre anknüpft. Sehnsüchtig hängt sein Blick an dem unmittelbaren Glaubensleben der alten Zeit des Islams. Er stärkt seinen Protest gewöhnlich durch Beispiele aus der alten Epoche der „Genossen". Dadurch hatte er ja für seine Lehre die Fühlung mit der „Sunna" aufrecht erhalten. In der religiösen Atmosphäre der Genossen nährte sich die Religiosität nicht mit scholastischer Weisheit und juristischer Grübelei. Er möchte das Volk von der schädlichen Verschnörkelung des religiösen Geistes befreien und die versittlichende Wirkung des in seinen Zielen verkannten Gesetzes herbeiführen.

Statt des stillen, machtlosen Widerspruches, den gottesinnige Ṣûfîs im Verein mit ergebenen Schülern abseits vom breiten Pfade der Orthodoxie gegen den starren Formalismus und Dogmatismus gehegt hatten, vernahm man nun durch den Mund Ghazâlîs den lauten Protest eines angesehenen Lehrers der Orthodoxie gegen die Verderbnis, die der Islam durch das Treiben seiner Kalâm- und Fiḳh-Autoritäten erfahren hatte. Das Ansehen, das Ghazâlî als orthodoxer Lehrer in allen Kreisen der Islamgläubigen genoß, förderte den Erfolg seiner Bestrebung. Nur vereinzelt hat sich von Seiten der in ihrer hohen religiösen Würde ernstlich bedrohten Leute Widerspruch gegen die Tat des allenthalben hochgeehrten Lehrers kundgetan. In Spanien hat der Iḥjâ auch den Scheiterhaufen gesehen, auf den ihn eine Gruppe von Faḳîhen sandte, die ihre Herabwürdigung nicht verwinden konnten. Dies war nur vorübergehender und für die Dauer wirkungsloser Widerstand, der auch in Spanien selbst nicht allenthalben gebilligt wurde[4]. Solche verzweifelte Selbstverteidigungsversuche konnten nicht verhindern, daß der Idschmâʿ der islamischen Orthodoxie bald nachher die Lehre Ghazâlîs auf sein Panier schrieb. Seine Person wurde mit dem Nimbus der Heiligkeit umgeben; die Anerkennung der Nachwelt verlieh ihm den Titel eines „Regenerators der Religion" (*muḥjî al-dîn*), eines Erneuerers (mudschaddid)[5], den Allah gesandt habe, um dem Verfall des Islams an der Wende des V. auf das VI. Jahrhundert seines Bestandes zu steuern. Die „Wieder-

belebung“ wurde als das vorzüglichste Buch in der Religionswissenschaft des Islams anerkannt, das alle religiöse Wissenschaft in sich fasse und „fast wie ein Koran“ geachtet wird[6]. Der orthodoxe Islam hält Ghazālī für die abschließende Autorität. Sein Name gilt als Losung im Kampfe gegen idschmāʿfeindliche Tendenzen. Sein Werk ist eines der bedeutendsten Marksteine in der Geschichte der Ausgestaltung des Islams[7].

17. Wenn wir nun mit den Muslimen Ghazālī als Regenerator des Islams betrachten dürfen, so wollen wir hier neben der allgemeinen Religionsanschauung, die er verkündete, und durch die er die Gesichtspunkte des Ṣûfismus zu Faktoren des Religionslebens im Islam erhob, sein Verdienst noch besonders um ein spezielles Moment des religiösen Denkens hervorheben.

In vielen weisen Lehren der größten Autoritäten des alten Islams wird mit unzweideutiger Entschiedenheit Widerspruch gegen die Verketzerungssucht erhoben. Sie betonen unverdrossen, daß man sich wohl hüten möge, jemand, der zu den *ahl al-ṣalāt* (Teilnehmern am islamischen Gottesdienst)[1] oder *ahl al-ḳibla* gehört (sich in seinen Gebeten nach der ḳibla wendet, sich also zur Gemeinschaft bekennt), wegen abweichender Meinungen als Ungläubigen (kāfir) zu brandmarken[2]. Wir besitzen darüber sehr instruktive Mitteilungen bei Muḳaddasī (um 985)[3], einem geographischen Schriftsteller, den in seinem Studium der islamischen Welt die religiösen Momente in hervorragender Weise interessiert haben.

Das Dogmentum des Islams kann nicht mit demselben Faktor des religiösen Wesens irgend einer der christlichen Kirchen in Parallele gestellt werden. Es sind nicht Konzilien und Synoden, die nach vorangehendem lebendigem Streit die Formeln festsetzen, die fortab als Inbegriff des rechten Glaubens zu gelten haben. Es gibt kein Kirchenamt, das den Maßstab der Orthodoxie darstellt; es gibt keine ausschließend autorisierte Exegese der heiligen Texte, auf die der Lehrinhalt und die Lehrweise der Kirche aufgebaut wäre. Der Consensus, die höchste Autorität in allen Fragen der religiösen Theorie und der religiösen Praxis, ist eine dehnbare, in bestimmter Weise kaum faßbare Instanz, und dazu wird auch sein Begriff in verschiedener Weise definiert. Namentlich

in dogmatischen Fragen ist es schwierig, einmütig festzustellen, was als Consensus unbestritten zu gelten habe. Was der einen Partei als Consensus gilt, ist der andern in dieser Eigenschaft lange nicht festgestellt.

Wollten wir selbst innerhalb der Orthodoxie des Islams verschiedene Autoritäten, die allesamt unter den maßgebenden Lehrern der Religion Muhammeds verehrt werden, — wenn es nicht verknöcherte, unduldsame Parteimänner sind — darüber befragen, was den Menschen zum ungläubigen Ketzer macht, und was wir unter einem Ketzer zu verstehen haben, wir würden die widersprechendsten Antworten erhalten. Und selbst diese Antworten werden im Bewußtsein ihrer bloß theoretischen Geltung gegeben. Denn es wäre fürwahr recht grausam, im Leben und im Tode in eine dieser Definitionen inbegriffen zu sein. „Ein wirklicher Kâfir gilt als exkommuniziert; man darf mit ihm gar keine Gemeinschaft pflegen; man darf mit ihm nicht zusammen essen, eine mit ihm eingegangene Heirat ist ungültig; er muß gemieden und verachtet werden; man darf nicht mit ihm beten, wenn er als Vorbeter auftritt; sein Zeugnis wird bei Gericht nicht anerkannt; er kann nicht als Ehevormund angenommen werden; wenn er stirbt, wird das Totengebet über seiner Leiche nicht verrichtet. Wenn man seiner habhaft wird, muß man vorerst dreimal versuchen, ihn zu bekehren wie einen Apostaten; gelingen diese Versuche nicht, so ist er des Todes“[4].

Dies ist wohl sehr streng gesprochen. Aber in der Praxis dachten wohl nur sehr wenige, etwa eine verschwindende Minorität ḥanbalitischer Fanatiker, an die wirkliche tätige Ausführung einer solchen Auffassung[5]. Mit Bezug auf eine dogmatische Ketzerei, die Behauptung des liberum arbitrium, wonach der Mensch selbst, nicht Gott Urheber der Taten des Menschen sei, läßt man wohl Muhammed sagen: „Ihre Bekenner seien die Magier (Dualisten) des Islams“, und es wird im Sinne dieser Anschauung ein äußerst ablehnendes und strenges Verhalten gegen sie vorgeschrieben. Die theologischen Bücher sparen auch nicht mit den Zensuren *kâfir* und *fâsiḳ* (Missetäter) gegen Männer, die mit ihren dogmatischen Meinungen vom breiten Weg der gemeinen Lehre abweichen. Aber zu Zeiten der alten Orthodoxie sieht man solche Leute gesellschaftlich völlig

unbehelligt, ja sie wirken sogar als hochgeachtete Lehrer des Gesetzes und des Glaubens[6]. Sie werden ihrer Meinungen wegen kaum beunruhigt, wenn man das höhnende Achselzucken der hohen Orthodoxie nicht als ernste Behelligung betrachten und vereinzelte Ausschreitungen ihrer Vertreter für die Beurteilung der allgemeinen Verhältnisse nicht zu hoch veranschlagen will.

Nur staatsfeindliche Lehren werden ernst genommen[7], und wir werden ja innerhalb der schiʿitischen Sonderung Punkte beobachten, an denen sich Staatsrecht und Dogmatik berühren. Im Gebiet der Glaubenslehre ist die freie Entfaltung der Doktrin wenig eingeschränkt. Dies ist der Grund der beachtenswerten Erscheinung, daß innerhalb der dogmatischen Ausbildung des Islams häufig das Bewußtsein der Unverbindlichkeit und Unverantwortlichkeit recht grell zutage tritt; daß sich innerhalb der auseinandergehenden Meinungen nicht selten Kuriositäten hervorwagen, die man eher als humoristische Belächelung der ernst vorgebrachten Spitzfindigkeiten, als Bestrebung, die Übertreibung der dogmatischen Distinktionen ad absurdum zu führen, beurteilen darf denn als ernstgemeinte Voten innerhalb der aufs äußerste getriebenen Schuldisputationen.

Von einem ernsten Willen, auf die Urheber solcher Sondermeinungen das für den *kāfir* theoretisch geltende Vorgehen wirklich auch anzuwenden, ist nur selten, in besonders gefährlich scheinenden Fällen, die Rede.

18. Der tolerante Geist kennzeichnet aber nur die ältere Zeit, in der es wohl Meinungsverschiedenheit in Hülle und Fülle gab, aber der Kampf der streitenden Meinungen noch nicht zur Parteileidenschaft entfacht war. Erst im Gefolge der schulmäßig gepflegten Dogmatik tritt auf beiden Seiten, der orthodoxen und der rationalistischen, der böse Geist der Unduldsamkeit hervor[1].

In den Nachrichten über die letzten Stunden des Aschʿarī wird unter anderem erzählt, er habe den Abū ʿAli al Sarachsī, in dessen Baghdader Hause er starb, an sein Sterbelager treten lassen und ihm mit schwindender Kraft noch die folgende Erklärung zugeflüstert: „Ich lege Zeugnis ab, daß ich niemand von den ahl al-ḳibla als Kāfir betrachte; denn alle richten ihren Sinn auf denselben Gegenstand der Anbetung; worin sie abweichen, ist nur ein Unter-

schied im Ausdruck". Freilich soll nach einem anderen Bericht sein letztes Wort ein gegen die Muʿtaziliten geschleuderter Fluch gewesen sein. Ich bin geneigt, dieser letzteren Nachricht den Vorzug der Glaubwürdigkeit zu geben. Der Geist jener dogmatisch bewegten Zeit war der Verketzerungssucht günstiger als der ausgleichenden Toleranz. Nicht umsonst sagt ein altes Wort: „Der Gottesdienst der Mutakallimūn besteht in Ketzerriecherei"[2]. Wir haben ja im dritten Abschnitt die Muʿtaziliten an der Arbeit gesehen; und die dogmatische Literatur zeigt uns ein Bild, das solchen Meistern nicht untreu wurde. Da wird immerfort mit „Kāfir" und „Ketzer" umhergeworfen, sobald sich von ihren eigenen abweichende Meinungen hervorwagen.

Inmitten dieser haarspalterischen Kämpfe um Formeln und Definitionen atmet allein der Ṣūfismus einen toleranten Geist. Wir haben gesehen, daß er sich bis zur Ablehnung des Konfessionalismus versteigt. So weit ist allerdings Ghazālī mit ihm nicht gegangen. Aber unerschöpflich sind seine Schriften in der Herabsetzung aller dogmatischen Formulierung und Wortklauberei, die mit dem Anspruch alleinseligmachender Heiligtümer auftreten. Seine trockene Schulsprache versteigt sich zu den Höhen des eloquenten Pathos, wenn er gegen solche Ansprüche zu Felde zieht. Und eine besondere Schrift, betitelt: „Kriterium des Unterschiedes zwischen Islam und Ketzerei", hat er dem Gedanken der Toleranz gewidmet. In derselben ruft er in die Islamwelt die Lehre hinaus: daß die Übereinstimmung in den hauptsächlichsten Fundamenten der Religion die Anerkennung als Gläubigen begründet, und daß die Abweichung in dogmatischen und ritualistischen Besonderheiten — und sei sie auch die Verwerfung des im sunnitischen Islam anerkannten Chalifates, also auch das schīʿitische Schisma — keinen Grund zur Verketzerung bieten dürfe. „Du mögest deiner Zunge Einhalt gebieten in bezug auf Leute, die sich nach der Ḳibla wenden".

Daß er diese alte Lehre in das Gedächtnis seiner Glaubensgenossen rief, daß er mit ihr Ernst machte und für sie Anhänger warb, ist sein größtes Verdienst in der Geschichte des Islams[3].

Er hat damit zwar, wie wir sehen konnten, keinen neuen Gedanken verkündet, sondern eine Rückkehr zu dem

besseren Geist alter Zeiten gelehrt. Diesen hat er jedoch wieder wach gerufen, nachdem man ihm untreu geworden war, und ihn bereichert mit den Gesichtspunkten, die sein Ṣûfismus in ihm erzeugte. Von dem trennenden Theologengezänke und der selbstgefälligen Schulweisheit wendet er sich und will die Seelen seiner Glaubensgenossen wenden zu der Innerlichkeit des Glaubens, der vereint, zu dem Kultus, dessen Altäre in den Herzen errichtet sind. Dies war die größte Wirkung des Ṣûfismus auf das Religionswesen des Islams.

Anmerkungen.

1. 1) Ibn Sa'd I, I 145, 13.
2) Ibid. III, I 77.
3) Ibid. 158.
4) S. Die Handwerke bei den Arabern in Globus LXVI nr. 13.
5) Ibn Sa'd III, I 117.
6) Nawawī, *Tahḏīb* 217, 4; auch Sa'īd b. al-Musajjab 284, 4 v. u. Vgl. Ibn Sa'd V 305, 4 ff. Für diese Verhältnisse bietet von anderen Gesichtspunkten aus charakteristische Beispiele H. Lammens in den Études sur le règne du Calife Mo'awija I 148; 152 n. 5; 165 ff.; 177; 233 ff. (= Mélanges Beyrouth II 40; 44; 57 ff.; 69; 125 ff.). Vgl. auch Mas'ūdī, Prairies d'or IV 254 f.
7) Annali dell' Islam II 399; 405; 543.
8) Ibid. II 1080 ff.
9) Ibn Sa'd V 50, 27. S. über die zwiefachen Beweggründe der kriegerischen Bewegung auch Nöldekes Anzeige des Werkes von Caetani, WZKM XXI 305.
10) *Tahḏīb* 362, 6.

2. 1) Ibid. 519, 8. Sehr wichtig ist das Ḥadīth bei Buch. *Dschihād* nr. 36, wo der Prophet seine Besorgnis wegen der „Segnungen der Erde und der Pracht der Welt" ausspricht, die nach seinem Tode den Gläubigen zuteil werden und diese Besorgnis durch die Hoffnung beschwichtigt, daß die zu erlangenden Schätze zu frommen Zwecken verwendet würden.
2) Ibn Sa'd IV, I 166.
3) Ibid. 169, 8. 24. Abu-l-Dardā sagte: Wer zwei Dirhem besitzt, gerät am Tage der Auferstehung unter peinlichere Rechenschaft, als wer nur einen Dirhem sein eigen nennt (Ibn Sa'd VI 200, 15).
4) Ibn Kutejba, *'Ujūn al-achbār* 375, 10.
5) Vgl. Ibn Sa'd XI 125, 10 ff.
6) Ibid. IV, II 9 ff. verschiedene Versionen. (Diese Regel des Propheten wird in verschiedenen Erzählungen an je andere Genossen gerichtet, z. B. an 'Othmān b. Maẓ'ūn, Ibn Sa'd III, I 287, 21 an 'Abdallāh b. 'Omar, Muh. Stud. II 396, Anm. 1.) Die Erzählungen über den Sohn des 'Amr setzen den bereits als Sammlung vorhandenen Koran voraus; 'Abdallāh will ihn täglich zu Ende rezitieren, der Prophet findet es genügend, wenn er durch das heilige Buch allmonatlich oder höchstens

in zehn oder sechs Tagen durchkommt. (Beispiele für rühmende Erwähnung, daß fromme Männer in 5, 6 und 7 Tagen die Rezitation des ganzen Korans beendigen, Ibn Sa'd VI 49, 6; 58, 12; 60, 24. Im Ramaḍān leistet man mehr; da pflegt man den Koran in je zwei Nächten zu beendigen.) Die Notiz ibid. IV, II 11 ult., daß ʿAbdallāh syrisch lesen konnte, deutet vielleicht auf christliche Beeinflussung seiner asketischen Neigungen.

7) Musnad Aḥmed II 64, *lā ṣāma man ṣāma al-abada.*

8) Māwerdī, *Aʿlām al-nubuwwa* (Kairo 1319) 153.

9) Muh. Studien II 395.

10) *Usd al-ghāba* V 132, 7, vgl. Ibn Sa'd IV, II 17, 13. Über den Anlaß und Zusammenhang dieses Spruches s. die bei J. Horovitz, Spuren griechischer Mimen im Orient (Berlin 1905) 78—9 mitgeteilten Ḥadīth-Erzählungen.

11) Immer ist es der Gesichtspunkt der *Sunna*, was bei der Empfehlung des ehelichen Lebens geltend gemacht wird. Ehelosigkeit ist sunnawidrig; die mönchische Lebensweise, *rahbānijja*, fällt unter den Gesichtspunkt der *bidʿa* (s. VI. Abschnitt), Ibn Sa'd V 70, 6; *al-rahbānijja al-mubtadaʿa* (Ibn Kutejba, *ʿUjūn al-achbār* 375, 12, vgl. Muh. Stud. II 23, Anm. 6). Der ehelose Asket wird trotz seiner sonstigen gesetzlichen Frömmigkeit als *tārik al-sunna* (der die Sunna verläßt) getadelt (Jāfiʿī, *Rauḍ al-rajāḥīn*, Kairo 1297, 28, 8). Um so auffallender ist es, daß ʿAbdallāh b. ʿOmar, sonst ein Ideal der Sunnatreue, ursprünglich die Absicht hatte, ein eheloses Leben zu führen (Ibn Sa'd IV, I 125, 19). Vom Genossen Abū Berza wird bei Ibn al-Dschauzī (die Stelle ist mir leider entgangen) folgender Spruch, allerdings mit schlechter Zensur, angeführt: Wenn ich auch nur einen Tag vor meinem Lebensende stände, würde ich Allah nur als verheirateter Mann begegnen wollen (d. h. selbst einen Tag vor meinem Tode würde ich noch eine Ehe schließen), denn ich habe den Propheten sagen hören: Die Schlechtesten von euch sind die Ehelosen *(schirārukum ʿuzzābukum).* An solche von der Traditionskritik in der Regel formell nicht als echt anerkannte, aber inhaltlich gebilligte Sprüche denkt man, wenn man Zölibatäre für unwürdig hält, bei den kanonischen Liturgien als Vorsteher (Imāme) zu erscheinen (Revue du Monde musulman V 32, 9 v. u.). Es ist immer zu beachten, daß im System der islamischen Askese die Verneinung des ehelichen Lebens aus diesem Gebiet ausgeschaltet wird (vgl. die bei Lammens, *Moʿāwija* 165 = Mélanges Beyrouth II 57, Anm. 8 gesammelten Daten und Beispiele aus Heiligenlegenden bei C. Trumelet, L'Algérie légendaire [Alger 1892] 436. 442). Sehr charakteristisch hierfür ist das Gebet, das ein als Asket gerühmter Mann *(zāhid)* bei der Kaʿba verrichtet, bei Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfiʿijja* III 289, 18. Man vergleiche auch die interessanten Daten bei E. Doutté, Les Marabouts (Paris 1900) 84 ff. und E. Montet, Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement

au Maroc (Genève 1909, in der Jubiläumsschrift der Universität Genf) 39. 66.

12) Die Belege in meiner Abhandlung L'ascétisme aux premiers temps de l'Islam (Revue de l'Histoire des Relig. 1898, XXXVII 314 ff.).

13) Muh. Stud. II 394.

14) Arab. Hschr. Gotha Nr. 1001, Fol. 93.

15) Ibn Sa'd IV, I 19, 15 ff., eine sehr charakteristische Nachricht.

16) S. darüber Revue de l'*Hist.* des *Relig.* XXVIII, 381.

17) Nr. 31 der „Vierzig Traditionen" des Nawawî ist folgende Lehre des Propheten: Ein Mann kam zu ihm mit der Anfrage: „Zeige mir eine Tat an; wenn ich sie übe, liebt mich Gott und lieben mich die Menschen. Entsage der Welt, so wird dich Gott lieben; entsage dem, was in den Händen der Menschen ist, so werden dich die Menschen lieben." Der Spruch findet sich nicht in den strengeren Sammlungen und wird bloß aus dem Traditionswerk des Ibn Mâdscha nachgewiesen: ein Beweis dafür, daß man ihn im III. Jahrhundert nicht allenthalben als authentischen Prophetenspruch anerkannte.

18) Dschâḥiẓ, Tria Opuscula ed. Van Vloten 132 ff. (= *Rasâ'il* ed. Kairo 1324, 125) legt besonderes Gewicht darauf, daß der Prophet nicht von griesgrämiger Natur war, sondern sich dem Humor stets zugänglich zeigte. Abû Zubejr b. Bekkâr (st. 256/870) verfaßte eine Monographie über die Späße des Propheten (Fihrist 110, 6), woraus wohl das Zitat bei Ḳasṭallânî, Buchârî-Kommentar IX 500, 8 entnommen ist.

19) Vgl. Nöldeke-Schwally, Geschichte des Korans 170, Anm. Sehr interessante Daten bei Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja, *Kitâb al-dschawâb al-kâfî* (Kairo o. J.) 171.

20) Es geschieht nicht ohne Tendenz, daß z. B. in den Nachrichten über Abû Bekr bei Ibn Sa'd volle drei Seiten (III, I 133, 25 bis 136, 5) ausschließlich der Dokumentierung der herzlich gleichgültigen Tatsache gewidmet sind, daß der fromme Chalife seinen Bart mit kosmetischen Mitteln zu behandeln pflegte. (Auch in den Biographien anderer Genossen wird diese Spezialität reichlich behandelt.) Der tendenziöse Charakter solcher Mitteilungen wird ersichtlich, wenn wir ibid. 150, 21 erfahren, daß „Leute von den verrückten Koranrezitierern (d. h. Frömmlern) meinen, daß das Färben des Bartes verboten sei". Traditionen ersterer Art sollen demnach in großer Häufung als überwältigende Argumente gegen jene Betbrüder dienen. Es werden natürlich auch Beispiele für das Verhalten der letzteren treulich registriert, z. B. VI 201, 12; 231, 13 u. a. m.

21) Ibn Sa'd III, II 103.

22) Ibid. IV, II 29, 10; VI 17, 17 und sehr häufig.

23) Ibid. V 85, 5.

24) Vgl. die Dissertation *Muh. ibn. al-Ḥan.* von Hubert Banning (Erlangen 1909) 73 oben; über seine Geldgier ibid. 68, durch deren Befriedigung er Entschädigung für die von ihm aufgegebenen Ansprüche finden wollte.

3. 1) Sie werden gewöhnlich als *ḳurrā'* bezeichnet, wörtlich soviel als (Koran)-Rezitierer. In der Umgebung des Propheten werden solche *ḳurrā'* erwähnt und näher gekennzeichnet als Leute, die während des Tages für den Propheten „Wasser schöpften *(jasta'dibūna)* und Holz sammelten (vgl. Jos. 9, 21. 23. 27) und während der Nacht sich vor die Säulen stellten (ZDMG LV 505) und beteten" (Ibn Sa'd III, I 36 ult. 38, 8. 14). Diese Bezeichnung erstreckt sich im allgemeinen auf Leute, die sich mit Verachtung aller weltlichen Interessen frommen Übungen und einem beschaulichen, asketischen Leben widmen; vgl. z. B. Ibn Sa'd VI 255, 18: Dāwūd al-Ṭā'ī glich (in seiner Kleidung) nicht den *ḳurrā'* (hier ist von Asketen im allgemeinen die Rede). Freidenkende oder weltlich gesinnte Leute drücken mit diesem Worte in schlimmem Sinne den Begriff des Frömmlers aus (oben S. 65). — Das Verbum *ḳara'a* V, *taḳarra'a* und mit Elision des Hamza *taḳarrā* ist s. v. a. *tanassaka*, sich der asketischen Lebensführung hingeben. (Ḳālī, *Amālī* III 47 penult.) Als der große Philolog Abū 'Amr ibn al-'Alā sich der Askese widmete *(lammā taḳarra'a)*, übergab er die riesigen philologischen Materialien, die er gesammelt hatte, dem Feuer (Dschāḥiẓ in Abhandl. zur Arab. Phil. I 139, 9), ebenso wie der obenerwähnte Dāwūd al-Ṭā'ī, nachdem er zum *'ābid* wurde *(ta'abbada)*, nichts mehr von den Wissenschaften (auch vom Ḥadīth nicht) hören wollte, in denen er früher hervorragte (Ibn Sa'd l. c.).

2) Ibn Sa'd VI 202, 18. Vgl. denselben Abū Isrā'īl in Verbindung mit einem Ausspruch über die Vermeidung überflüssigen Kleidungsschmuckes beim Gebet, ibid. 231, 15.

3) Ibid. 111, 6.

4) Ibid. 127, 22; 131, 14; 133, 11. 18. 25. Charakteristisch ist auch die religiöse Motivierung seiner Abneigung gegen die Poesie (vgl. auch 53, 17). Sein Artikel bei Ibn Sa'd ist sehr belehrend für die Kenntnis der Bekundungsarten der asketischen Richtung zu jener Zeit.

5) Man sehe die Biographien der alten Chalifen und Genossen in den ṣūfischen *Ṭabaḳāt*. Unter ihnen ist besonders 'Alī das Vorbild asketischen Lebens nicht nur für die solche Tendenzen verfolgende Charakterschilderung, sondern auch für die volkstümliche Erinnerung (vgl. besonders Ḳālī, *Amālī* II 149, 9 ff.). Auch außerhalb eines tendenziösen Zusammenhanges sind die asketischen Ausschmückungen der Biographien nicht selten. Als Beispiel kann die Schilderung der Sterbestunde des Genossen Mu'āḏ b. Dschebel angeführt werden, den Muhammed mit der Islamisierung des Jemen beauftragt, und der auch manchen Schlachttag mit dem Propheten mitgemacht hatte. Die in Syrien wütende Pest raffte viele seiner Familienmitglieder, zuletzt ihn selbst hin. In den letzten Momenten seines Lebens läßt man ihn über Gottesliebe sprechen. Und als der Tod schon unmittelbar an ihn heranrückte, wird ihm folgende Rede in den Mund gelegt: „Willkommen, o Tod! Willkommen, freundlicher Besucher, der mich in Armut trifft.

O mein Gott! Du weißt es, ich habe dich immer gefürchtet, heut aber hoffe ich sehnsüchtig auf dich. Ich habe die Welt und das lange Leben in ihr nicht geliebt um Kanäle zu graben und Bäume zu pflanzen, sondern, um in der Glut der Mittagshitze zu dursten, den (schweren) Stunden Trotz zu bieten und wegen des Andranges der *ʿulamā* zu den *Dikr*-Versammlungen" (Nawawī, *Tahdib* 561). Die Biographen der frommen Richtung rüsten gerne die Krieger des Islams mit Zügen aus, welche ihre Tapferkeit und ihren Heldenmut noch mit den Eigenschaften asketischer Frömmigkeit vervollständigen. Dies charakterisiert die asketische Literatur bis in die spätesten Zeiten. Selbst Nūr al-dīn und Saladīn nehmen die höchsten Stellen in der Heiligenhierarchie ein (Jāfiʿī, l. c. 285 oben), im Grunde mit demselben Recht, wie ʿAlī schon in älterer Zeit unter die Heiligen geraten war.

6) *Usd al-ghāba* III 88, s. v. ʿĀmir b. ʿAbd al-Ḳajs.

7) S. meinen Dīwān des Ḥuṭejʾa 218 (zu 79, 7); zu den dortigen Nachweisen füge ich noch die bei Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* V 145, 3, VI 121 penult. zitierten Verse hinzu. Denselben Gegenstand behandelt L. Cheikho in seiner Zeitschrift *al-Maschriḳ* XI (1908).

8) Vgl. mehrere Nachweise in Revue de l'Histoire des Religions XXVIII 381.

9) Ein Beispiel *Maschriḳ* XII, 611, 7 v. u. Vgl. auch Munk, Guide des égarés II 304 nr. 2. — Athwāb al-sijāḥa s. v. a. Mönchskleider im Gegensatz zu weltlicher Kleidung, Damīrī, *Ḥajāt al-ḥajawān* II 165, 1, s. v. *ʿaḳrab*. Vom Raben als Trauervogel, der in Ruinen sich aufhält und schwarzes Gefieder hat, sagt man in diesem Sinne figürlich, daß er die *sijāḥa* übe (Journ. As. Soc. of Bengal 1907, 176, 7 v. u.).

10) Notice of the writings of ... al-Ḥārith ... al-Muḥāsibī, the first Ṣūfī Author, in Transactions of the third International Congress for the History of Religions (Oxford 1908) I 292 f.

11) Ibn Saʿd III, I 208, 26.

12) Von ʿAbdallāh b. Masʿūd, einem der frömmsten Gefährten des Propheten, wird berichtet, daß er sich alles überflüssigen (vom strikten Gesetz nicht geforderten) Fastens enthielt und als Grund angab, daß er mehr Gewicht auf das Beten lege; das Fasten schwäche zu sehr und könne leicht das Beten beeinträchtigen. Ibn Saʿd ibid. 109, 25. Derselbe ʿAbdallāh verbietet auch dem Miʿḍad und seinen Genossen (oben S. 149) die asketischen Übungen am Friedhof; Ibn Saʿd VI 111, 6.

13) Ṭabarī I 2924, 9; *Usd al-ghāba* V, 286.

14) Ibn Saʿd V 225, 4.

15) Ṭabarsī, *Makārim al-achlāḳ* 66.

16) Über diese Dinge ausführlicher in meiner hier benutzten Abhandlung: Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Ṣûfismus WZKM (1899) XIII 35 ff.

4. 1) Dies Gleichnis wird in zwei Richtungen benutzt, und zwar neben der im Text angewandten Beziehung (Subkī, *Muʿīd*

al-ni'am 224, 4; Jâfi'î l. c. 315 ult. von Sahl al-Tustarî) auch in der Weise, daß der Adept im Verhältnis zu seinem Meister wie der Leichnam in der Hand des Leichenwäschers sich verhalte, d. h. seinen Willen vollständig in den des Schejch aufgehen lasse, z. B. 'Abd al-Karîm al-Râzî (Schüler des Ghazâlî) bei Subkî, *Ṭabaḳât* IV 258 ult. Die unwahrscheinliche Annahme, daß der ähnliche Ausdruck in den Konstitutionen des Jesuitenordens (perinde ac cadaver) der Regel der Ṣûfîbruderschaften entlehnt sei, ist kürzlich wieder durch G. Bonet-Maury ausgesprochen worden, Les Confréries religieuses dans l'Islamisme etc. in Transactions of the third International Congress for the History of Religions II 344; auch D. B. Macdonald (in seinem unten 6, Anm. 4 zu erwähnenden Werk 219) hält die Abhängigkeit der Regel des Jesuitenordens von denen der Ṣûfîbruderschaften für eine gesicherte Tatsache. Die Möglichkeit eines Einflusses des islamischen Ṣûfîwesens auf die christliche Mystik wird neuerdings auch von Carra de Vaux zugegeben und ist durch den Nachweis von Synchronismen näher gebracht worden (La doctrine de l'Islam, 247—8).

2) Ghazâlî, *Iḥjâ* IV 445.

3) Muḥibbî, *Chulâṣat al-athar* III 148. — Sufjân b. 'Ujejna lehrt: Deine Sorge um die morgige Nahrung wird dir als Sünde angerechnet: *fikruka fî rizḳi ghadin juktabu 'alejka chaṭi'atan* (Dahabî, *Tadkirat al ḥuffâẓ* III, 8).

4) Kuschejrî, *Risâla fî 'ilm al-taṣawwuf* (Kairo 1304) 243, 10 v. u.; 'Abdalḳâdir Dschîlânî, *Ghunja* (Mekka 1314) II 151; Behâ al-dîn al-'Âmilî, *Keschkûl* (Bûlâḳ 1288) I 94 ult. von Schiblî.

5. 1) Dahabî, *Tadkira* IV 39.

2) Eine der ältesten Schilderungen des asketischen Ideals ist in einer langgedehnten apokryphen Mahnrede *(waṣijja)* des Propheten an Usâma b. Zejd enthalten, die in zwei Versionen vorhanden ist (bei Sujûṭî, *al-La'âli al-maṣnû'a fi-l-aḥâdîth al-mauḍû'a* [Bearbeitung eines ähnlichen Werkes von Ibn al-Dschauzî, Kairo 1317] II 166—7); die eine wird auch von den *Ichwân al-ṣafâ* (Bombay 1306, I, II 98) mitgeteilt.

3) Revue de l'Histoire des Religions XL 177.

4) *Ṣûf* ist Kleidung der Armen ebenso wie der Büßer (*'Ujûn al-achbâr* 317, penult. 352, 6); auch Sträflinge wurden in *Ṣûf*-Kleider gesteckt (Ibn Sa'd VIII 348, 21; *Aghânî* V 18, 20). — Abû Mûsâ al-Ascha'rî sagt zu seinem Sohn: „Hättest du uns in Gesellschaft unseres Propheten gesehen wenn uns der Regen traf, so hättest du einen Schafsgeruch gefühlt, der von unserer (feuchten) *Ṣûf*-Kleidung kam." Es soll damit die asketische Lebensführung in der Umgebung des Propheten gekennzeichnet werden (Ibn Sa'd IV, I 80, 18).

5) S. Nöldeke in ZDMG XLVIII 47.

6. 1) Dschelâl al-dîn Rûmî, Vierzeiler. Die hier benutzten Zitate sind der auf *Rubâ'ijjât ḥaẓreti Mewlânâ* (Stambul 1312, Verlag des persischen Journals Achter) gegründeten ungarischen Bearbeitung von Professor Alexander

Kégl (Budapest 1907; Abhandlungen der Ungar. Akad. d. Wiss. I. Kl., Bd. XIX, nr. 10) entnommen.

2) Ibid.

3) *Wudschūduka ḏanbun lā jukāsu bihi ḏanbun 'ācharu* (bei ʿAbdalkādir Dschīlānī, *Sirr al-asrār* [a. R. der Ghunja] I 105.

4) Eine psychologische Analyse der ṣūfischen Zustände gibt neuerdings Duncan B. Macdonald in der VI. und VII. Vorlesung („Saints and the ascetic-ecstatic life in Islam") seines The Religious Attitude and Life in Islam (Chicago 1909) 156—219.

5) *Masnavi-i-maʿnavī* translated by E. H. Whinfield (London 1887) 52.

6) *Dīwāni Shems-i-Tebrīzī* (ed. Nicholson, Cambridge 1898) 124.

7) Ferīd ed-dīn ʿAttār, *Taḏkirat al-aulijā* (ed. Nicholson, London-Leiden 1905—1907) II 216, 8.

8) Der Dīwān des ... Ḥāfiẓ, herausgeg. von Rosenzweig-Schwannau (Wien 1858—64) I 324 (= *Ghazelen auf dāl* nr. 11).

9) Vgl. Oltramare, L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde I (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, T. XXIII) 211, note 2.

10) Vgl. die Erklärung des Schāḏelī bei Jāfiʿī, *Rauḍ al-rajāḥīn* 289 (verschiedene Stufen der Gottestrunkenheit).

11) Ghazālī, *Iḥjā* IV 348, 3, *Taḏkirat al-aulijā* II 156, 9.

12) Aus Dschelāl al-dīn Rūmīs Vierzeilern (nach Kégl, oben Anm. 1).

13) Den Begriff der Gottesliebe als höchstes Ziel des islamischen Lebens hat vom orthodoxen Standpunkt aus, sicher nicht ohne gegen den ihm widerwärtigen Ṣūfismus gerichtete polemische Absicht, dargestellt der Ḥanbalite Ibn Ḳajjim al-Dschauzijja in seinem ethischen Traktat *Kitāb al-dschawāb al-kāfī li-man saʾala ʿan al-dawā al-schāfī* (Kairo, Taḳaddum-Druckerei o. J.) 141—147; 168—170.

14) Journal asiat. 1879, II 377 ff. 451.

7. 1) Eins der frühesten Werke dieser Gattung ist das exegetische Buch *Ḥaḳāʾiḳ al-tafsīr* (Wahrheiten der Schriftauslegung) von Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī aus Nīsābūr (st. 412/1021; Brockelmann, Gesch. d. Arab. Liter. I 201). „Er brachte darin — sagt ein orthodoxer Historiker — unglückselige Gedanken und die allegorischen Erklärungen der *Bāṭinijja*" (Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* III 249). Von diesem Sulamī, der auch Hadīthe in ṣūfischem Sinne fabrizierte (Zeitschr. f. Assyr. XXII 318) wird ein Werk u. d. T. *Sunan al-ṣūfijja* zitiert (bei Sujūṭī, *al-Laʾālī al-maṣnūʿa* II 178 M.); wie es scheint, der Fundort der von ihm eingeführten ṣūfischen Ḥadīthe. — Ein berühmter, auch durch Druckausgaben (zuerst *Būlāḳ* 1283 in 2 Bden) zugänglicher Korankommentar in ṣūfischem Sinne, aus dem man den Geist und die Tendenz dieser Exegese am besten studieren kann, ist das *Tafsīr* des Muḥjī al-dīn ibn ʿArabī aus Murcia (st. 638/1240 in Damaskus). In der islamischen Literatur viel zitiert ist das

dieselbe Richtung vertretende *Ta'wīlāt al-Korān* von ʿAbdarrazzāḳ al-Kāschī oder al-Kāschānī aus Samarkand (st. 887/1482), das in mehreren Handschriften vorhanden ist (Brockelmann l. c. II 203, nr. 9). Die in unserem Text erwähnte Allegorie der sündigen Stadt und der drei Gottesboten ist diesem letzteren Werk entnommen.

2) In v. 626 seiner in ṣūfischen Kreisen berühmten *Tā'ijja-ḳaṣīda* (Dīwān ed. Beyrouth 120, 8).

3) Muh. Stud. II 14. Jedoch gibt es auch in der sunnitischen Tradition Mitteilungen darüber, daß der Prophet einzelne Genossen mit Belehrungen auszeichnete, die er den übrigen vorenthielt. Eines solchen Vorzugs konnte sich besonders Ḥuḏejfa b. al-Jamān erfreuen, der auch den Titel *ṣāḥib al-sirr* oder *ṣ. sirr al-nabī* (Inhaber des Geheimnisses des Propheten) trägt (Buch., *Isti'ḏān* nr. 38, *Faḍā'il al-aṣḥāb* nr. 27). Es ist nun interessant zu sehen, daß die Theologen dieser Nachricht, die nichts anderes bedeuten kann, als daß Ḥuḏejfa vom Propheten esoterischer Belehrung teilhaftig war, die Deutung gaben, daß Muhammed diesem Genossen die Namen der zweideutigen Personen *(munāfiḳūn)* — also keine esoterische religiöse Belehrung — kundgab (Nawawī, *Tahḏīb* 200,5). Aber wir finden den Huḏejfa tatsächlich als Autorität zahlreicher apokalyptischer und eschatologischer Ḥadīthe. — Im Kanon des Muslim (V 165) hat im Abschnitt „Vorzüge des ʿAbdallāh b. Dschaʿfar" folgende Mitteilung dieses Mannes Platz gefunden: „Eines Tages ließ mich der Prophet auf seinem Reittier hinter sich aufsitzen; da flüsterte er mir im geheimen (*asarra lī*, entsprechend dem hebr. *lāchasch, lechīschā* in ähnlichem Zusammenhang) Ḥadīth zu, das ich keinem Menschen mitteilen möchte." Buchārī hat diesen Spruch nicht aufgenommen. Es ist zu bemerken, daß dieser ʿAbdallāh b. Dschaʿfar beim Tode des Propheten erst 10 Jahre alt war.

8. 1) Die plotinistischen Elemente im Ṣūfī-System des Muḥjī al-dīn ibn ʿArabī untersucht der spanische Gelehrte Miguel Asin Palacios in La Psicologia segun Mohidin Abenarabi (Actes du XIVᵉ Congrès internat. des Orientalistes — Alger 1905 — III 79—150).

2) Fihrist 118. 119. 136. Vgl. über diese Literatur Hommel, in den Verhandlungen des VII. Orientalistenkongr. (Wien 1887) Sem. Sekt. 115 ff. Die Wißbegierde der Gebildeten interessiert sich für die Erscheinung des Buddha (Dschāḥiẓ, Tria Opuscula ed. Van Vloten 137, 10).

3) *Aghānī* III 24.

4) Transactions of the ninth International Congress of Orientalists (London 1893) I 114.

5) Über die philosophischen Gedichte des Abū-l-ʿAlā al-Maʿarry (Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. W. Phil. hist. Cl. CXVII, nr. VI. Wien 1888) 30 ff.

6) Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* IV 147, Rosen in Zapiski VI 336—340.

7) Z. B. die Erzählungen bei Jāfiʿī l. c. 208—211. Auf denselben Ideenkreis geht zurück die Erzählung vom „türkischen König und seinem Eidam", dem großen Asketen bei Ibn Arabschah, Fructus Imperatorum (ed. Freytag, Bonn 1832) I 48—53.
8) Kurṭubī, *Tadkira*, bearb. von Schaʿrānī (Kairo 1310) 15 unten.
9) Mesnevī (Whinfield) 182. Die malerische Darstellung einer Episode der Wunderlegenden des Ibr. b. Edhem im Delhi Archaeological Museum, Journ. Roy. As. Soc. 1909, 751 (vgl. dazu jetzt ibid. 1910, 167).

9. 1) Zum Unterschiede vom physischen Tod, dem großen *fanā (al-f. al-akbar)* nennen sie diesen Zustand „das kleine f." *(al-f. al-aṣghar)*. Vgl. über das Verhältnis des Fanā-Begriffes zum Nirwana die treffende Bemerkung des Grafen E. v. Mülinen in G. Jacobs Türkische Bibliothek XI 70.
2) Mesnevi l. c. 159.
3) Von Ibrāhīm b. Edhem ist der Spruch: Meditation ist die Wallfahrt der Vernunft *(ḥaddsch al-ʿaḳl)*.
4) *ʿAṭṭār* l. c. II 184, 8; vgl. Oltramare l. c. 116: „Connaître intellectuellement Brahman, c'est un propos absurde; car toute connaissance suppose une dualité, puisque dans toute connaissance il y a le sujet qui connaît et l'objet qui est connu".

10. 1) In dem Bestreben, ihre Anschauungen und Institutionen aus der frühesten Zeit des Islams zu legitimieren, ist in Ṣûfī-Kreisen die folgende Legende geschmiedet worden: Als Muhammed den Armen *(fuḳarā)* verkündete, daß sie früher als die Reichen ins Paradies einziehen (Muh. Stud. II 385 oben), gerieten sie in Ekstase und zerrissen ihre Kleider (eine Äußerung des ekstatischen Zustandes, WZKM, XVI 139, Anm. 5). Da stieg Engel Gabriel vom Himmel herab und sagte zu Muhammed, daß Gott seinen Anteil an den Lappen beanspruche. Er nahm denn auch einen Lappen mit und hing ihn an den Gottesthron. Dies sei das Vorbild der Ṣûfīkleidung *(chirḳa)*. Ibn Tejmijja, *Rasāʾil* II 282.
2) Sacred Books of the East XII 85. 95.
3) Kremer, Culturgeschichtl. Streifzüge 50 ff. Vgl. für das Indische Rama Prasad, The Science of Breath and the Philosophy of the Tatwas, translated from Sanskrit (London 1890).
4) Vgl. darüber meine Abhandlung Le Rosaire dans l'Islam (Revue de l'Histoire des Religions 1890, XXI 295 ff.).
5) Snouck Hurgronje, Arabië en Oost Indië (Leiden 1907) 16; Revue de l'Histoire des Rel. 1908, LVII 71. Über diesen Zweig des Ṣûfismus s. jetzt die Leidener Dissertation von D. A. Rinkes, Abdoerraoef van Singkel. Bijdrage tot de kennis van de mystiek op Sumatra en Java (Heerenveen 1909).

11. 1) Vgl. jetzt auch die wichtige Abhandlung von R. A. Nicholson, The Oldest Persian Manual of Sufism in Transactions

of the third International Congress for the History of Religions I 293 ff.

2) A historical enquiry concerning the Origin and Development of Sufiism (Journ. Roy. As. Society 1906, 303—348).

3) Subkī, *Ṭabaḳāt* III 239 ult.

4) Ein Mystiker des IV. Jahrhunderts d. H. Abū Sa'īd ibn al-A'rābī aus Baṣra (st. 340/951) äußert sich darüber: „Sie (die Ṣūfīs) gebrauchen den Ausdruck *al-dscham'*, Konzentration, während doch die Vorstellung davon bei jedem einzelnen von ihnen verschieden ist. Dasselbe gilt auch vom *fanā*. Sie gebrauchen dasselbe Wort, verstehen es aber in verschiedenem Sinn. Denn unbegrenzt ist der Sinn dieser Wörter. Sie sind (Exponenten) intuitiven Erkennens; aber das intuitive Erkennen läßt sich nicht abgrenzen". Ḏahabī l. c. III 70.

5) Siehe die Ausführung dieses Grundsatzes bei einem der ältesten Vertreter desselben, al-Ḥārith al-Muḥāsibī (st. in Baghdād 243/857); Subkī l. c. II 41 penult. — Die *ḳulūb* (Herzen) spielen in der Ethik der islamischen Asketen die hervorragendste Rolle. Dies ist schon aus den bloßen Titeln ihrer literarischen Erzeugnisse ersichtlich. S. darüber Revue des Études juives XLIX, 157.

6) S. besonders Jacob, Türkische Bibliothek IX, Beiträge zur Kenntnis des Ordens der Bektaschis und neuerdings desselben Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen (München 1909, Abhandl. d. k. Bayer. Akad. d. Wiss. I. Kl., XXIV. Bd., III. Abt), besonders 43 über gnostische Analogien.

7) Oltramare l. c. I 214 „A partir du moment où la connaissance s'est éveillé en moi, où je me suis uni à Brahman, il n'y a plus pour moi d'actes ni d'obligations; il n'y a plus ni Véda, ni pluralité, ni monde empirique, ni saṁsāra"; ibid. 356: „Tout alors lui (le yogin) devient indifférent. Dans le monde physique d'abord: „Il n'y a plus pour lui d'aliments prohibés ou prescrits; tous les sucs sont pour lui sans suc" . . . Dans le monde moral aussi: „La méditation du yogin libère de tous les péchés, quand même le péché s'étendrait sur de nombreux yojana."

8) Z. B. bei dem Gnostiker Epiphanes, Sohn des Karpokrates. Durch die Betrachtung des Höchsten werden alle äußeren Werke indifferent und ohne Bedeutung. Daraus folgt die Verwerfung aller Gesetzlichkeit und sittlichen Ordnung. Selbst die zehn Gebote werden verhöhnt. Die γνῶσις μοναδική, die Vereinigung des Geistes mit der höchsten Einheit erhebt ihn über alle beschränkenden Religionsformen. Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme (Berlin 1818) 358—9.

9) Stromata III 5.

12. 1) Vgl. Subkī, *Mu'īd al-ni'am* ed. Myhrman 178 f.

2) *Dschelāl al-dīn*, Vierzeiler. Es ist eine der immer wiederkehrenden Klagen in der Ṣūfīliteratur selbst, daß sich dieser

Sache viele unwürdige Elemente beigesellen, die ihre Zugehörigkeit für irdische Zwecke mißbrauchen.

3) Vgl. ein altes Beispiel bei Sprenger, Moḥammad III, CLXXIX Anm. (Schiblī). Die Malāmatī dürfen jedoch nicht mit der in der Türkei verbreiteten Bruderschaft der Malāmī verwechselt werden, über die jüngst Martin Hartmann wichtige Mitteilungen gemacht hat, Der islamische Orient III (Index s. v.).

4) Mesnevi (Whinfield) 91.

5) Die Analyse des Werkes von René Basset, Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIVᵉ Congrès des Orientalistes (Alger 1905) 1 ff.

6) Hartmann, Der islamische Orient I 156 ff.

7) Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen 65 ff.

13. 1) ʿAṭṭār, *Taḏkirat al-aulijā* II 177, 11 ff. Dagegen scheint die Polemik des Gegners der Ṣûfîs, Ibn Tejmijja, gerichtet zu sein, der den Adepten des Ṣûfismus der Arroganz beschuldigt: *innahu jaʾchuḏu min ḥejthu jaʾchuḏu al-malak allaḏī jaʾtī al-rasūla*, „daß er seine Kenntnis schöpfen wolle [aus derselben Quelle, aus der der zu dem Propheten kommende Engel schöpft", d. h. unmittelbar aus göttlicher Eröffnung (Rasāʾil I 20).

2) Shamsī Tebrīzī 124.

3) ʿAṭṭār, *Taḏkirat al-aulijā* II 159, 12. Ibn Tejmijja (l. c. I 148 oben) erwähnt Ṣūfī-Leute, die den Propheten einen wahren Haß nachtragen, besonders dem Muḥammed, weil er „Trennung (*farḳ*) zwischen die Menschen brachte und jeden bestrafte, der sich nicht dazu bekannte".

4) Mesnevi (Whinfield) 83.

5) S. den Text in *Ẓāhiriten* 132. Vgl. auch Jacob, Türkische Bibliothek IX 23.

6) Dschelāl al-dīn, Vierzeiler.

7) Bei Ibn Tejmijja, l. c. I 145: *al-ḳurʾān kulluhu schirk wa-innamā al-tauḥīd fī kalāminā.*

8) Browne, A Literary History of Persia II 268.

9) Ed. Rosenzweig-Schwannau I 584 (Dāl nr. 108).

10) Bei Ethé, Sitzungsberichte der bayerischen Akad. d. Wiss. Phil. Cl. II (1875) 157.

11) Vgl. Friedrich Rosen, Die Sinnsprüche ʿOmars des Zeltmachers (Stuttgart und Leipzig 1909), besonders die S. 118 ff. übersetzten Gedichte.

12) Mesnevi (Whinfield) 53.

13) Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* IV 15: *juschawwischūna ʿalejnā auḳātanā.*

14) Journ. Roy. As. Soc. 1906, 819; vgl. die diesen Gedankengang entwickelnden Kapitel in Ghazālīs *Iḥjā ʿulūm al-dīn* III 13 ff. — Der Mystiker Muḥjī al-dīn ibn ʿArabī erließ an seinen jüngeren Zeitgenossen, den Dogmatiker Fachr al-dīn al-Rāzī, ein Sendschreiben, in dem er die Mangelhaftigkeit der Wissenschaft des letzteren nachweist. Vollkommenes Wissen erhalte man unmittelbar durch Gott, nicht durch Überlieferung und Lehrer. So habe auch der Ṣūfī Abū Jezīd al-Bisṭāmī (st. 261/875) den ʿ*Ulamā* seiner Zeit zugerufen: Ihr erhaltet

totes Wissen von toten Leuten; wir bekommen unser Wissen vom Lebenden, der nicht stirbt; zitiert von ʿAbd al-Wahhāb al-Schaʿrānī bei Ḥasan al-ʿAdawī, Kommentar zur Burda (Kairo 1297) II 76. Das Sendschreiben ist in vollem Text mitgeteilt im *Keschkūl* von Behā al-dīn al-ʿĀmilī 341—42; jedoch fehlt in diesem Text die Berufung auf den Spruch des Abū Jezīd al-Bisṭāmī. — Ibn Tejmijja (*Rasāʾil* I 52 unten) stellt die Auseinandersetzung des Ibn ʿArabī mit al-Rāzī (und einem seiner Genossen) in Form mündlicher Verhandlung dar.

15) *Dschelāl al-dīn Rūmī*, Vierzeiler.
16) *Risāla fī ʿilm al-taṣawwuf* Ende.
17) ʿAṭṭār, *Taḏkirat al-aulijā* II 274.
18) Auch diese Gedanken sind in der indischen Theosophie wiederzufinden und können wohl, durch mannigfache Vermittlungen, auf sie als letzte Quelle zurückgeführt werden. Ich verweise hier nach den Zitaten bei Oltramare l. c. auf einige darauf bezügliche Lehren: p. 120 „Ce n'est pas par l'enseignement que l'ātman peut être perçu; ce n'est pas non plus par l'entendement, ni par la connaissance des Écritures; seul, celui qu'il choisit, le comprend; l'ātman leur révèle son existence" (aus Kāthaka Upanischad); p. 115 „C'est pourquoi le brahmane doit se débarasser de l'érudition et demeurer comme un enfant"; p. 210: „Cette connaissance n'est pas le fruit de quelque activité intellectuelle et dialectique. C'est le savoir profane qui a besoin de preuves et de raisonnements, mais l'Être se revèle par sa propre lumière; qu'est-il besoin de la démontrer?" Derselbe Gedanke wird im Neuplatonismus so gefaßt: Zur Erfassung der intelligibeln Welt wird man befähigt durch geistige Beschauung, nicht durch Logik und Syllogismus (Theologie des Aristot. ed. Dieterici 163, 3).
19) S. ZDMG LXII 11 oben.
20) Vgl. oben Anm. 3. 5.

14. 1) Vielleicht gehört dazu auch das Urteil des Auzāʿī: „Die *Ṣūf*-Kleidung entspricht der Sunna auf Reisen, bei ständigem Wohnaufenthalt ist eine solche Kleidung *bidʿa*" (*Taḏkirat al-ḥuffāẓ* III 232).
2) Ibn Kutejba, *ʿUjūn al-achbār* 355, 5.
3) S. ZDMG, XXVIII 326, vgl. oben S. 108.
4) *ʿAṭṭār* II 40, 19.
5) Journ. Roy. As. Soc. 1906, 323.
6) *ʿAṭṭār* II 48; 74 unten.

15. 1) Solche Klagen sind natürlich auch in der Zeit nach Kuschejrī nicht gegenstandlos; eine Reihe von Äußerungen ist zusammengestellt im Kommentar (*al-Futūḥāt al-ilāhijja*) des Aḥmed b. Muḥammed al-Schāḏalī aus Fēs zu *al-Mabāḥith al-aṣlijja* des aus Saragossa stammenden ṣūfischen Autors Abu-l-ʿAbbās Aḥmed b. Muḥammed ibn al-Bannā al-Tudschībī (Kairo 1324/1906 I 21 ff.). Im maghribinischen Ṣūfismus ist die nihilistische Tendenz gegenüber dem Gesetz niemals so grell zum Ausdruck gekommen wie im Osten; die dagegen erhobenen Warnungen haben im westlichen Islam den meisten Eindruck gemacht.

Vgl. auch die maghribinische Kritik des östlichen Ṣûfîwesens, ZDMG XXVIII 325 ff.

16. 1) Zur Kennzeichnung des weiteren Verhältnisses des Ghazâlî zu der von ihm bekämpften Philosophie ist erwähnenswert das Wort des Abû Bekr ibn al-ʿArabî (Ḳâḍî zu Sevilla, st. 546/1151): „Unser Schejch Abû Ḥâmid ist in den Leib der Philosophie eingedrungen; dann wollte er hinausschlüpfen, aber es ging nicht mehr" (zitiert bei ʿAlî al-Kârî im Kommentar zum *Schifâ* des Ḳâḍî ʿIjâḍ, Stambul 1299, II 509).

2) Der spätere Ṣûfî al-Schaʿrânî hat in diesem theologischen Kreise sich speziell mit der Bewertung der rituellen Unterscheidungslehren beschäftigt (s. S. 76 unten) und über ihr Verhältnis zueinander eine besondere Theorie entwickelt, nach welcher jede der abweichenden Gesetzbestimmungen nur relative Bedeutung habe. Dasselbe religiöse Gesetz habe zwei Gesichtspunkte: den der Strenge (*taschdîd*, Erschwerung) und den der Nachsicht (*tachfîf*, Erleichterung). Jener gilt für die vollkommeneren Menschen, von denen Gott die Entsagung fordere; dieser für die schwächeren, denen dasselbe Gesetz Erleichterungen zugestehe. Die verschiedenen Gesetzschulen vertreten, insofern sie in bezug auf dasselbe Gesetz im Widerspruch zueinander stehen, je eine dieser gleichwertigen und nur relativ verschiedenen Stufen des religiösen Gesetzes. Dieses Nachweises wegen nennt Sch. das Werk, in dem er ihn hauptsächlich führt, „die Wage des Gesetzes" (s. ZDMG XXXVIII 676). Wir erwähnen diese in mehreren Werken des Schaʿrânî mit besonderem Nachdruck von ihm selbst als seine eigene verdienstliche Entdeckung gefeierte Theorie, um Gewicht darauf zu legen, daß sie bereits mehr als fünf Jahrhunderte vor ihm von einem alten Klassiker des Ṣûfismus, Abû Ṭâlib al-Mekkî (st. 386/996) aufgestellt wurde (*Kût al-ḳulûb* — Kairo 1310 — II 20 Mitte), der als „*Schejch al-scharîʿa wal-ḥaḳîḳa*" (Meister des Gesetzes und der mystischen Wahrheit) gerühmt wird (*Damîrî* II 120 s. v. *ṭajr*), und dessen Werken sich eben auch Ghazâlî sehr verpflichtet zu sein bekennt. Die Keime dieser Unterscheidung kann man sogar bis in das II. Jahrhundert d. H. zurück verfolgen; der asketische Traditionarier ʿAbdallâh b. al-Mubârak (st. 181/797, vgl. über ihn M. Hartmann in Zeitschr. f. Assyr. XXIII 241) stellt zwei einander widersprechende Ḥadîthe unter den Gesichtspunkt, daß die in der einen enthaltene Verordnung den erlesenen Menschen (*al-chawâṣṣ*), die andere dem gewöhnlichen Volk (*al-ʿawâmm*) gelte (zitiert im *Itḥâf al-sâda* — Kairo 1311 — VII 572).

3) *Iḥjâ ʿulûm al-dîn* I 54, 17.

4) ZDMG LIII 619 Anm. 2.

5) Und noch viele überschwängliche Ruhmesepithete, deren man eine ganze Reihe z. B. auf der Inschrift eines im Arabischen Museum zu Kairo befindlichen Federnkastens lesen kann, der angeblich dem Ghazâlî zum Geschenk gemacht worden sei, dessen Authentie jedoch sehr zu bezweifeln ist (Bulletin de

l'Institut égyptien für 1906, 57, wo die Echtheit dieses Schaustücks vorausgesetzt wird).

6) Die Stellen bei Yahuda, Prolegomena zu ... *Kitāb al-hidāja* etc. (Darmstadt 1904) 14, Anm. 2.

7) In der Charakteristik Ghazālīs ist einiges aus meinem Aufsatz in Kultur d. Gegenw. 114—5 übernommen.

17. 1) Einem Zeitgenossen des Aḥmed b. Ḥanbal, dem Fiḳh-Gelehrten Ḥarb b. Ismā'īl al-Kermānī (st. 288/901) wurde es verübelt, daß er in seinem Buche *Kitāb al-sunna wal-dschamā'a* die von seinem eigenen Standpunkt abweichenden Parteien der *ahl al-ṣalāt* schmähte (Jāḳūt, Geogr. WB. III 213 ult.).

2) Vgl. meine Einleitung zu Le Livre de Mohammed ibn Toumert (Alger 1903) 58—60.

3) Biblioth. Geograph. arabic. ed. de Goeje III 365—366.

4) Einleitung zu Ibn Toumert l. c. 57.

5) Vgl. den Aufsatz Zur Gesch. d. ḥanbalitischen Bewegungen, ZDMG, LXII 5 und passim. Abū Ma'mar al-Huḏalī (vgl. oben 137, 1) sagt kurzweg: „Wer sagt, daß Gott nicht redet, nicht hört, nicht sieht, nicht wohlgefällig ist und nicht zürnt (Attribute, die die Mu'taziliten einem *ta'wīl* unterwerfen), der ist ein *kāfir*." Aber er selbst hat sich zur Zeit der Inquisition (*miḥna*) als schwach erwiesen und machte der mu'tazilitischen Obrigkeit Zugeständnisse, die ihn vor weiterer Verfolgung befreiten. Er hatte dann leicht sagen: „Wir wurden Kāfirs und sind dadurch frei ausgegangen" (*kafarnā wacharadschnā*), *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* II 56.

6) S. ZDMG LVII 395. Vom strengen kūfischen Theologen Ibrāhīm al-Nacha'ī, Zeitgenossen des Ḥaddschādsch (st. 96/714), wird bei Ibn Sa'd VI 191, 7 ff. eine Reihe von Aussprüchen und Urteilen über die Murdschi'ten mitgeteilt. Er äußert sein Mißvergnügen über ihre Lehre, warnt die Leute vor den bösen Folgen derselben, möchte nicht, daß man viel in ihrer Gesellschaft sei. Er nennt ihre Lehre (l. 11. 13) *ra'j muḥdath* (eine neuerfundene Meinung) oder *bid'a* (s. letzten Abschnitt); aber das Wort *kufr* oder *kāfir* kommt nicht auf seine Lippen. — Das Keimen einer fanatischen Gesinnung zeigen bereits Mitte des II. Jahrhunderts d. H. Sufjān al-Thaurī und ein Kollege gleichen Schlages, die bei der Leichenbestattung von Murdschi'ten nicht anwesend sein wollen, trotzdem besonders von einem der Verstorbenen sein frommer Lebenswandel Gegenstand des Rühmens ist (ibid. VI 252, 4; 254, 1). Damit hat man sie aber immer noch nicht als *kāfir* brandmarken wollen. Es ist für die herrschende Meinung bezeichnend, daß das Vorgehen des Sufjān im Sinne einer Abnormität erwähnt ist.

7) Auch da treten zuweilen mildere Anschauungen hervor; z. B. das Urteil über den Glaubenstand der Ḳarmathen bei Jāḳūt ed. Margoliouth I 86 unten.

18. 1) Die Meinungen der Dogmatiker hierüber sind bündig zusammengestellt in Les Prolégomènes théologiques de Senoussi ed. J. D. Luciani, 96—112.

2) Dschâḥiẓ, *Ḥajawân* I 80, 14; vgl. 103, 8.

3) Es ist für die allgemeine Richtung der nach-ghazâlischen Orthodoxie charakteristisch, daß selbst ein zum Fanatismus und zur Exklusivität so willig hinneigender Theologe wie der ḥanbalitische Eiferer Taḳî al-dîn ibn Tejmijja (ZDMG LXII 25) in dieser Frage dem von ihm bekämpften Ghazâlî näher steht als mancher rationalistische Dogmatiker. In seinem Kommentar zur 112. Sûre, *Sûrat al-ichlâṣ* (Kairo 1323 ed. Naʿasânî, 112—113) widmet er derselben einen eigenen Exkurs, der mit dem Ergebnis schließt, daß Muʿtaziliten, Châridschiten, Murdschi'ten sowie gemäßigte Schîʿiten (*al-taschajjuʿ al-mutawassiṭ*) nicht als Ungläubige zu betrachten seien. Sie stehen auf dem Boden von Koran und Sunna und gehen nur in der Interpretation derselben irre; sie tasten auch die Verbindlichkeit des Gesetzes in keiner Weise an. Ausgeschlossen seien die Dschahmijja wegen ihrer intransigenten Ablehnung aller göttlichen Namen und Attribute (*nafj al-asmâ' maʿ nafj al-ṣifât*) und besonders die Ismâʿîliten ,wegen ihrer Aufhebung der Gültigkeit des rituellen Gesetzes. In dieser maßvollen Auffassung des kampfesmutigen Ḥanbaliten kann man eine Wirkung der der alten milden Sunna entsprechenden Anschauung erblicken. Von zwei einander schroff entgegengesetzten Standpunkten aus weisen al-Ghazâlî und sein prinzipieller Gegner Ibn Tejmijja den Einfluß der dogmatischen Schuldefinitionen auf das Wesen des Islams zurück.

V.

Das Sektenwesen.

---

1. Man pflegt der Sektenverzweigung des Islams eine viel größere Mannigfaltigkeit zuzueignen, als es die einer richtigen Schätzung der Tatsachen entsprechende Beurteilung der islamischen Verhältnisse gestattet.

Daran trägt vielfach die Theologie des Islams selbst die Schuld. Sie hat, infolge des Mißverständnisses einer Tradition, die zum Ruhme des Islams 73 Tugenden dieses Glaubens gegenüber 71 des Judentums und 72 des Christentums feststellt, aus diesen Tugenden 73 Verzweigungen gemacht. Dies Mißverständnis legte den Grund zu der Aufzählung von ebensoviel Sekten, von denen alle der Hölle angehören bis auf eine, „die entrinnende" (*al-firḳa al-nādschija*), alleinseligmachende, d. i. die der Sunnaforderung entsprechende[1]. In toleranter gesinnten Kreisen, in denen natürlich der Name des Ghazālī nicht fehlen kann, hat man dieser Klausel eine der toleranten Sinnesart entsprechende Wendung gegeben: „alle — jene Verzweigungen — kommen in das Paradies, nur eine kommt in die Hölle; das sind die Zindīḳe".

Durch diese Mißdeutung der muhammedanischen Tradition von den 73 Tugenden und ihre Umwandlung zu „Verzweigungen" waren nun auch zuweilen die abendländische Anschauungen beeinflußt. Man spricht nicht nur von den ritualistischen Richtungen (z. B. der ḥanefitischen, mālikitischen usw.) als Sekten des Islams, sondern man betrachtet als solche auch die dogmatischen Verschiedenheiten, die Abweichungen von den Anschauungen der allgemeinen Orthodoxie, die aber nie und nimmer als

Anlässe zu dissentierender Kirchenbildung dienen konnten. Es ist z. B. eine völlige Verkennung der inneren Geschichte des Islams, von einer muʿtazilitischen **Sekte** zu reden. Allerdings waren die Dogmatiker gegenseitig gern bereit, die Gegner ihrer Thesen mit dem Epithet eines kâfir, Ungläubigen, zu belegen; sie haben zuweilen Ernst damit gemacht, einander die Zugehörigkeit zum Islam streitig zu machen und die praktischen Folgen dieser Anschauung in Wirksamkeit zu setzen (s. oben S. 182). Der orthodoxe Sohn will nicht an der Erbschaft nach dem Vater teilhaben, der mit den Muʿtaziliten sich zur Lehre von der Willensfreiheit bekennt, weil nach muhammedanischem Gesetz die *disparitas cultus* ein Erbhindernis ist[2]. Aber solche fanatische Übertreibung stimmt nicht zur herrschenden Gesinnung der islamischen Gemeinschaft. Speziell jene erbrechtliche Anwendung wird geradeheraus einem Verrückten zugeschrieben[3].

Als wirkliche **Sekten** innerhalb des Islams können nur jene Gruppen betrachtet werden, deren Anhänger in **Grundfragen**, die für die Gesamtheit des Islams fundamentale Bedeutung haben, sich von der **Sunna**, von der historisch sanktionierten Gestaltung des Islams trennen und in ebensolchen Grundfragen sich dem *Idschmâʿ* widersetzen.

Spaltungen dieser Art, die noch in der gegenwärtigen Organisation des Islams in Geltung sind, gehen in seine ältesten Zeiten zurück.

Im Vordergrunde stehen dem Anscheine nach nicht Fragen der **Religion**, sondern solche der staatlichen Gestaltung. Freilich durchdringen in einem religiös motivierten Gemeinwesen unausbleiblich auch religiöse Gesichtspunkte die politischen Fragen; diese nehmen die Form von religiösen Interessen an, die dem politischen Streit ihre eigene Färbung verleihen.

Die Bedeutung der ältesten sektiererischen Bewegungen besteht eben darin, daß sich, inmitten des kriegerischen Charakters des alten Islams, in ihnen die religiösen Gesichtspunkte herausformen, die, bereichert noch durch von außen hineingetragene Elemente, der Spaltung sehr bald ein religiöses Gepräge aufdrücken.

Jedoch am Ausgangspunkt der Spaltung stehen zunächst die **politischen Fragen**; das religiöse Interesse mengt sich

als Ferment dazu, um sehr bald ein bestimmendes Element in der Fortdauer jener Spaltung zu werden.

2. Nach dem Hinscheiden Muhammeds, dessen Wille in bezug auf die Nachfolge in der Leitung der Gemeinde in authentischer Weise nicht bekannt ist, war die jeweilige Entscheidung über die Chalifenwürde das hervorragendste Interesse der islamischen Gemeinde. In der glücklichen Wahl des Chalifen (Nachfolgers) lag die Gewähr für die Kontinuität des Werkes des Propheten. Schon von Anfang an gab es unter den maßgebenden Islambekennern eine Partei, die, mit der Art, wie jene Würde ihren drei ersten Trägern, Abū Bekr, ʿOmar und ʿOthmān, ohne Rücksicht auf den Grad der Verwandtschaft zur Prophetenfamilie, verliehen wurde, nicht zufrieden, gerade aus dem letzteren Gesichtspunkt vorgezogen hätte, ʿAlī, den Vetter des Propheten, seinen nächsten Blutsverwandten, der zumal mit des Propheten Tochter Fāṭima vermählt war, auf den Chalifenstuhl zu erheben. Zu lauter Kundgebung fand diese Partei erst dann Veranlassung, als in ʿOthmān, dem dritten Chalifen, an die Spitze des Islams ein Angehöriger gerade jener Familie (der omajjadischen) gestellt wurde, deren Oberhaupt und Mitglieder hartnäckigen Widerstand gegen den entstehenden Islam betätigt hatten, wenn sie auch, dem Erfolge weichend, sich noch zu Lebzeiten Muhammeds dem Islam anreihten. Das Übergewicht, das diese Familie während der Regierung ihres Angehörigen im Einfluß auf die Herrschaft und damit im Genusse der materiellen Vorteile des Staates erreichte, führte zu einer Auflehnung der Unzufriedenen und Zurückgedrängten und zuletzt zur Ermordung des Chalifen und zum offenen Ausbruch des Kampfes zwischen der Partei des ʿAli und den Anhängern des beseitigten Chalifen, die nun im arabischen Sinne als die Rächer des Blutes ʿOthmāns auftraten und in dem Statthalter Syriens, dem Omajjaden Muʿāwija, ihren Prätendenten anerkannten.

Man könnte mit gutem Rechte nicht behaupten, daß ʿOthmān, obwohl einer in religiösen Dingen nicht eben fanatischen Familie angehörig, nicht eifriger Bekenner des Islams gewesen sei. Unter den Anklagen, die man gegen ihn erheben konnte, steht die auf religiöse Lauheit nicht im Vordergrunde. Der Tod fand ihn inmitten seiner Beschäftigung mit dem heiligen Buch, dessen definitive Textredaktion,

die noch heute als der masoretische Text des Korans gilt, Gegenstand seiner Bemühung gewesen war. Freilich scheinen seine Gegner auch diese fromme Tätigkeit an der heiligen Schrift des Islams verdächtigt zu haben.

Trotz der religiösen Haltung des alten Herrschers trat während seiner Regierung neben den politisch Unzufriedenen auch eine in ihren Anfängen freilich schwache Bewegung von religiösen Wühlern hervor, die in ʿAli und nur in ihm eben den Vertreter des göttlichen Rechtes in der Institution des Chalifates erblickten. Nicht diese Gruppe war es aber, die es ermöglichte, daß er für einige Zeit in die Reihe der Chalifen als vierter eintreten konnte, ohne für diese Würde die allgemeine Anerkennung zu erlangen. Er sollte sich dieselbe gegen die Rächer ʿOthmāns und ihr Oberhaupt, den Omajjaden Muʿāwija erst erkämpfen. Durch einen schlauen Kniff, den August Müller „eine der unwürdigsten Komödien der Weltgeschichte" nennt[1], haben es die letzteren dahin gebracht, inmitten eines Feldkampfes, der leicht zu ihren Ungunsten hätte endigen können, die Anrufung eines Schiedsgerichtes durchzusetzen. ʿAli war, politisch beurteilt, schwach genug, seine Zustimmung zu dieser anscheinend friedlichen Lösung der Streitfrage zu geben. Es stellte sich in der Folge heraus, daß er auf der ganzen Linie der Dupierte war. Sein Gegner behielt die Oberhand, und man braucht nicht viel Scharfsinn dazu, um zu kombinieren, daß seine endliche Niederlage auch in dem Falle unvermeidlich gewesen wäre, wenn seinen Kämpfen nicht der Dolch des Meuchelmörders ein Ende bereitet hätte.

ʿAlis Einwilligung zu der Anrufung des Schiedsgerichts war der erste Anlaß zur Sektentrennung innerhalb des Islams. Im Lager des Chalifen gab es schwärmerische Leute, die sich darauf besannen, daß die Entscheidung der Streitfrage um die Sukzession im Erbe des Propheten nicht in menschliche Hände gelegt werden dürfe. Es müsse das blutige Gottesgericht des Krieges durchgeführt werden. Die Herrschaft komme von Gott, und nicht menschlichen Rücksichten könne die Entscheidung darüber anheimgestellt werden. Mit diesem Losungswort traten sie nun aus den Scharen der Helfer ʿAlis aus, und dieser Trennung wegen sind sie in der Geschichte des Islams als Chāridschiten (Ausziehende)

bekannt. Sie verwarfen beide Prätendenten als Gesetzesverächter, weil sie die Überzeugung gewonnen hatten, daß nicht der Sieg des „göttlichen Rechtes“[2], sondern die weltlichen Interessen der Macht und Herrschsucht die Triebfedern und Ziele ihrer Kämpfe seien. Das Chalifat müsse durch die Gemeinde mittels freier Wahl mit dem Würdigsten besetzt werden. Sie ziehen die Konsequenzen dieser Forderung der freien Wahl, indem sie dieselbe nicht, wie sich dies bei den bisherigen Chalifeneinsetzungen zeigte, auf bestimmte hervorragende Geschlechter beschränken, auch nicht auf das ḳurejschitische, aus dem der Prophet hervorgegangen war. „Ein äthiopischer Sklave“ besitze die gleiche Eignung zum Chalifen wie der Sprosse der edelsten Geschlechter. Hingegen fordern sie von diesem Oberhaupt des Islams die strengste Gottergebenheit und religiöse Gesetzerfüllung; entspricht sein Verhalten diesen Forderungen nicht, so möge er durch die Gemeinde beseitigt werden. Auch in bezug auf das Verhalten des gemeinen Mannes geben sie einer strengeren Beurteilung Raum, als die im allgemeinen herrschende Auffassung forderte. Im schärfsten Gegensatz stehen sie darin zu der Anschauung der Murdschi'ten (oben S. 87). Sie betrachten im Gegensatz zu diesen die Werke in dem Grade als integrierendes Element in der Definition des Glaubens, daß sie jeden, dem eine schwere Sünde zur Last fällt, nicht nur als Sünder, sondern als Ungläubigen betrachten[3]. Auf Grund der strengen Gesichtspunkte ihrer religiösen Ethik hat man sie nicht mit Unrecht die Puritaner des Islams genannt[4].

Man darf zur Charakteristik ihrer ethischen Gesichtspunkte erwähnen, daß sie die strenge Gesetzlichkeit in höherem Maße mit sittlichen Forderungen zu durchdringen streben, als sich dies in der landläufigen Orthodoxie betätigt. Als Beispiel kann folgende Einzelheit dienen. Das islamische Gesetz stellt genau diejenigen Umstände fest, durch die mit Rücksicht auf das Gebet der Stand der für dasselbe geforderten rituellen Reinheit aufgehoben wird. Es sind ohne Ausnahme körperliche Qualitäten. Das chāridschitische Gesetz, das diese Bestimmungen ausnahmslos akzeptiert, vermehrt sie jedoch mit einigen Klauseln, die ich einem unlängst im Druck erschienenen Religionsbuch dieser Sekte entnehme[5]: „Ebenso wird der Zustand

der Reinheit aufgehoben durch das, was aus dem Munde kommt von Lüge und übler Nachrede, durch die der Mitbruder zu Schaden kommen kann, oder was man sich scheuen würde, in seiner Anwesenheit zu erwähnen; ferner durch Zwischenträgerei, die Haß und Feindschaft zwischen die Leute bringt; ferner wenn jemand Schmähungen, Flüche oder häßliche Rede geführt hätte gegen Menschen oder Tiere, ohne daß sie es verdienen, so ist er aus dem Stande der Reinheit ausgetreten und muß, ehe er das Gebet verrichten könnte, die rituelle Waschung vollziehen.“ Das will sagen: unwahres, böses, unschickliches Reden, also ethische Verfehlungen brechen den Stand persönlicher Reinheit nicht minder, als es physische Verunreinigung tut; also sittliche Reinheit wird als Vorbereitung zum Gebet gefordert[6].

Es sind staatsrechtliche, dogmatische und ethische Prinzipien, welche die Sonderstellung der Chāridschiten kennzeichnen. Auf diesem Grund setzten sie nach dem Sieg der Omajjaden ihren Kampf gegen diese von ihnen als sündhaft, widerrechtlich und gottlos verurteilte Dynastie fort und trugen die Revolution gegen sie in die entferntesten Teile des weiten Reiches. Sie bildeten keine feste geschlossene Gemeinschaft und scharten sich nicht um ein einheitliches Chalifat; unter verschiedenen Heerführern beunruhigten ihre über das Reich zerstreuten Banden die Inhaber der Macht und forderten die ganze Energie der großen Heerführer heraus, deren Geschick und Kriegsglück die Festigung des omajjadischen Chalifates zu verdanken war. Gern schlossen sich den Chāridschiten die enterbten Gesellschaftsklassen an, deren Beifall ihre demokratischen Tendenzen, ihr Protest gegen die Ungerechtigkeit der Regierenden fanden. Ihre Revolte diente leicht als Rahmen für jeden antidynastischen Aufruhr. Sie diente als Hülle und als Form für die Auflehnung der freiheitsliebenden Berbern in Nordafrika gegen die Statthalter der Omajjaden. Die islamischen Geschichtschreiber haben den zähen nationalen Widerstand der Berbern nicht anders als unter dem Gesichtspunkt einer Chāridschitenbewegung auffassen können[7]. Hier hat sich auch das Chāridschitentum in kompakten Gruppen am längsten erhalten.

Nach der Unterdrückung ihrer Revolten beschränken sich die Chāridschiten auf die theoretische Pflege ihrer

staatsrechtlichen, ethischen und dogmatischen Sonderlehren und sie haben auch, nachdem sie aufhören mußten, die herrschenden Reichsverhältnisse mit dem Schwerte zu bekämpfen, eine sehr beträchtliche theologische Literatur hervorgebracht, deren bester Kenner Motylinski, Direktor der Medersa in Constantine (Algier), der Islamwissenschaft vor kurzer Zeit (1907) durch den Tod entrissen wurde.

Wie die Chāridschiten zur Zeit ihrer Kämpfe sich in zerstreuten Gruppen darstellen, so weist auch die in solchen Gruppen sich entfaltende religiöse Doktrin in den Einzelheiten voneinander abweichende Formulierungen auf, die zumeist auf ihre alten Führer zurückgeleitet werden. Es ist auffallend, daß sie in einigen Hauptfragen der Dogmatik den Muʿtaziliten am nächsten stehen[8].

Rationalistische Neigungen hatten sich bei ihren Theologen bereits in der Zeit hervorgetan, als ihr Bekenntnis sich noch nicht in einem festen positiven Gefüge darstellte, sondern erst noch im Flusse begriffen war und gegenüber der Orthodoxie zumeist die negativen Momente betonte. Es gab innerhalb ihrer Opposition gegen die allgemeinen Glaubenslehren eine Partei, die ausschließlich den Koran als gesetzgebende Autorität anerkannte, und alles, was darüber ist, als für die Regelung der religiösen Verhältnisse unzuständig ablehnte[9]). Eine ihrer Parteien verstieg sich sogar dazu, selbst die Integrität des Korans anzutasten. Die „Jūsuf-Sūre" gehöre nicht zum Koran; sie sei lediglich eine profane Erzählung und es ließe sich nicht denken, daß diese erotische Geschichte einen ebenbürtigen Teil eines heiligen, von Gott geoffenbarten Buches bilde[10]. Dasselbe behaupteten fromme Muʿtaziliten von jenen Teilen des Korans, in welchen der Prophet Flüche gegen seine Gegner (z. B. Abū Lahab) ausstößt. Solche Stellen können unmöglich von Gott „eine erhabene Verkündigung auf wohlbewahrter Tafel" genannt worden sein[11].

Da die Gemeinschaft der Chāridschiten abseits vom gemeinsunnitischen Idschmāʿ sich entwickelte, ist es leicht vorauszusetzen, daß sie in der äußeren Betätigung des Ritus und des Gesetzes von der Orthodoxie zuweilen verschieden ist[12]. Diese hat sie später, um ihren Widerspruch gegen den in den herrschenden vier orthodoxen Riten sich darstellenden Consensus zu kennzeichen, von ihrem Gesichts-

punkt aus als *al-chawāmis*, die „Fünfer“, d. h. die außerhalb der Vierergemeinschaft (der orthodoxen Maḏāhib) stehenden Separatisten bezeichnet.

Noch bis zum heutigen Tage gibt es islamische Gemeinwesen, die sich zum Chāridschitentum bekennen. Von den vielen Unterparteien, in die es — wie wir eben hervorgehoben haben — wegen einiger doktrinärer Verschiedenheiten gespalten war, hat sich ein System erhalten, das nach seinem Stifter als das ibāḍitische (in Nordafrika gibt man der Aussprache abāḍitisch den Vorzug) benannt wird[13]. Die Ibāḍiten sind in zahlreichen kommunalen Gruppen heute meist noch in Nordafrika anzutreffen[14]: im Mzābgebiet, im Bezirk des Dschebel Nefūsa (Tripolitanien), dessen Bewohner einen ibāḍitischen Deputierten in die Abgeordnetenkammer nach Konstantinopel gesandt haben; ferner in Ostafrika (Zanzibar); das Mutterland der ostafrikanischen Ibāḍiten ist das arabische ʿOmān. Man konnte beobachten, daß die vom Weltverkehr in entlegenen Winkeln abgeschieden lebenden, so viel wie vergessenen Chāridschiten in den letzten Jahren versucht haben, zu tätiger Energie und bewußter Selbstbezeugung sich aufzuraffen. Sie haben, vielleicht erweckt durch das von ihnen nicht übersehene Interesse der europäischen Wissenschaft an ihrer Literatur, in den letzten Jahren eine Anzahl ihrer theologischen Grundwerke durch die Druckerpresse gehen lassen; auch einen Versuch von aggressiver Propaganda haben sie durch eine Zeitschrift betätigt, von der, wie es scheint, nur wenig Nummern erschienen sind[15].

Die Sekte der Chāridschiten ist also der Zeitfolge nach als die älteste sektiererische Spaltung innerhalb des Islams zu betrachten, deren Reste noch heutigen Tages als eine von der gewöhnlichen Sunna-Orthodoxie gesonderte Gruppe von Bekennern Muhammeds fortleben. Ihre Geschichte stellt zugleich in wenig komplizierter Form den Typus der islamischen Sektengestaltung dar, das Einfließen religiöser Gesichtspunkte in den staatlichen Streit.

3. Von größerer Bedeutung für die Geschichte des Islams ist die sektiererische Bewegung, die durch die Opposition der Schiʿiten hervorgerufen wurde.

Es ist bis in die elementarsten Lehrbücher gedrungen, daß der Islam sich in zwei Formen darstellt: in der sunniti-

schen und der schîʿitischen. Diese Spaltung knüpft, wie wir bereits oben gesehen haben, in ihrem Ursprung an die Frage der Herrschernachfolge an. Die Partei, die auch während der ersten drei Chalifate im Stillen sich zu den Rechten der Familie des Propheten bekannte, ohne jedoch für dies Recht in offenem Kampfe einzutreten, setzt nach dem Falle ihres Prätendenten ihren Protest gegen die Usurpation der späteren, nicht-ʿalidischen Dynastien fort, zunächst gegen die Omajjaden dann aber auch gegen alle nachfolgenden Dynastien, die nicht ihren legitimistischen Ideen entsprechen. Allen jenen Rechtsberaubungen stellen sie das göttliche Recht der Deszendenten des Propheten durch die Kinder des ʿAli und der Fâṭima entgegen, und so wie sie die dem ʿAli vorangehenden drei Chalifen als ruchlose Usurpatoren und Vergewaltiger verurteilen, so lehnen sie sich in ihrem Innern oder, wenn sie hierzu Gelegenheit finden, in offenem Kampf gegen die aktuelle Gestaltung des islamischen Staates in aller Folgezeit auf.

Die Natur dieses Protestes bringt es mit sich, daß er leicht eine Form annahm, in der die religiösen Antriebe vorherrschen. An Stelle eines durch menschliche Einsetzung auf den Herrschersitz erhobenen Chalifen anerkennen sie als das allein berechtigte weltliche und geistliche Oberhaupt des Islams den durch göttliche Anordnung und Bestimmung hierzu allein berechtigten Imâm; — diesen der religiösen Würde mehr entsprechenden Namen geben sie mit Vorliebe dem von ihnen jeweils anerkannten Oberhaupt aus der direkten Deszendenz des Propheten.

Der erste Imam ist ʿAlî. Auch den Sunniten gilt er ja, unbeschadet der Rechte seiner Vorgänger in der Regierung, als Mensch von außerordentlichen Tugenden und Kenntnissen. Ḥasan al-Baṣrî nennt ihn den „Gottesgelehrten dieser Gemeinde" (rabbânî hâḏihi-l-ummati)[1]. Die Schîʿiten heben ihn auf noch höhere Stufen empor. Ihm habe der Prophet Erkenntnisse anvertraut, die er der großen Menge der dessen nicht würdigen „Genossen" vorenthielt, und die sich in seiner Familie forterben (oben S. 159). Durch direkte Verfügung habe ihn der Prophet zu seinem Nachfolger im Lehrberuf und in der Herrschaft erkoren und ausdrücklich dazu ernannt; er ist demnach *waṣî*, d. h. der durch Verfügung des Propheten Erkorene. Die Leugnung einer

solchen Verfügung, zu wessen Gunsten immer, unterscheidet im Prinzip die orthodoxe Sunna von diesen ihren Gegnern[2]. Nach dem Glauben der letzteren komme dem ʿAlî allein der Titel des *amîr al-muʾminîn*, „Herrscher der Rechtgläubigen" zu[3], ein Titel, den seit ʿOmar die Chalifen aller Dynastien führen und den man in der abendländischen mittelalterlichen Literatur in den Formen Miramolin, Miramomelin, Miramomelli verballhornt findet[4]. Des ʿAli berechtigte Nachfolger als Imame, die Erben seines Herrscheramtes und der ihm eigenen Erkenntnisse und geistigen Qualitäten sind einzig und allein seine direkten Nachkommen durch seine Gattin Fâṭima, also zunächst des Propheten Enkel Ḥasan, dann Ḥusejn und wie die ʿalidischen Imame dann aufeinanderfolgen. Jeder Nachfolger sei der *waṣî* seines Vorgängers, durch dessen, der göttlichen Anordnung entsprechende ausdrückliche Bestimmung zum legitimen Träger des göttlichen Amtes geweiht[5]. Diese Ordnung sei für alle Zeiten durch Gott vorherbestimmt und durch Muhammed als göttliche Einsetzung angeordnet worden[6]. Die schîʿitische Exegese, der Gipfel erklärender Willkür und Gewalttätigkeit[7], findet selbst Koransprüche, in denen diese Ordnung festgesetzt ist.

Jede andere Gestaltung des Chalifates sei Raub in weltlichem und Entziehung der allein maßgebenden religiösen Leitung der Gemeinde in geistlichem Sinne. Denn der Imam jedes Zeitalters allein ist durch göttliches Recht und die ihm durch Gott verliehene außerordentliche Eigenschaft der Unfehlbarkeit berechtigt und befähigt, die Gemeinde in allen ihren religiösen Angelegenheiten zu lehren und zu leiten. Demgemäß ist es eine notwendige Folge der göttlichen Gerechtigkeit, daß Gott kein Geschlecht dieser Leitung entbehren läßt. Das Vorhandensein eines Imams ist in jedem Zeitalter unerläßlich; denn ohne eine solche erleuchtete Person wäre der Zweck der göttlichen Gesetzgebung und Leitung nicht erreichbar. Das Imamat ist eine notwendige Institution (*wâdschib*) und erbt sich in ununterbrochener Erbreihenfolge durch die Mitglieder des berechtigten Prophetengeschlechts fort.

In diesem Sinne überragen im Schîʿitentum bald die religiösen Gesichtspunkte die politischen. Hierzu finden seine Anhänger die nächste Veranlassung im frühesten

Gegenstand ihres Protestes, der Omajjadendynastie, deren Verhalten, ganz abgesehen von der Frage ihrer Legitimität, den pietistischen Kreisen stets ein Stein des Anstoßes war, weil es — nach ihrer Betrachtungsweise — die weltlichen Gesichtspunkte der von den Frommen als Theokratie gedachten Islamherrschaft in den Vordergrund rückte.

Bald nach dem Emporkommen dieser Dynastie, unter dem zweiten Regenten des Geschlechts, fand die Gemeinde der ʿAlīdenanhänger die sehr unvorsichtig gewählte Veranlassung, den Enkel des Propheten, Ḥusejn, in den blutigen Kampf gegen den omajjadischen Usurpator zu senden. Das Schlachtfeld von Kerbelā (680) bot ihnen die große Zahl der Märtyrer, deren Betrauerung dem schīʿitischen Bekenntnis bis heute einen sentimentalen Zug verleiht. Bald nachher mißt sich der Schīʿitismus unter der Fahne des Muchtār abermals erfolglos mit der siegreichen omajjadischen Macht. Dieser Muchtār hatte als ʿalīdischen Prätendenten einen nicht fāṭimidischen Sohn des ʿAlī vorgeschoben, Muhammed, den Sohn der Ḥanafītin: ein frühes Zeichen für die innere Verzweigung des Schīʿitismus.

4. So setzen denn die Schīʿiten ihren Protest und Kampf gegen die vom Idschmāʿ des Islamstaates anerkannten Ordnungen auch nach ihren entscheidenden Niederlagen fort. Selten gelingt es ihnen, die Fahne ihres Imam-Prätendenten offen zu entrollen, und auch dann endet ihr von Anfang an aussichtsloser Kampf mit unabwendbarer Niederlage. Sie müssen sich bescheiden, in Anhoffnung einer durch Gott herbeizuführenden gerechten Wendung der öffentlichen Verhältnisse, neben äußerlicher Unterwerfung unter die Tatsachen, dem jeweiligen Imam ihres Zeitalters innerlich zu huldigen und seinen Sieg durch geheime Propaganda zu ermöglichen und vorzubereiten.

Dadurch entstehen geheime Organisationen, die unter Leitung eines an ihrer Spitze stehenden Missionshauptes, *dāʿī*, ihre Ideen den Massen einflößen. Sie werden natürlich von den jeweiligen Obrigkeiten kontrolliert und ausgeforscht; darum sind die ʿAlīdenverfolgungen eine unaufhörliche Sorge der Regierenden, die in jener ihnen nicht unbekannten geheimen revolutionären Propaganda eine Gefahr für die Ruhe des Staates erblicken müssen. Unter den ʿAbbāsiden wußte man dies noch besser als unter den

Omajjaden. War es ja eben die unter letzteren arbeitende ʿalidische Propaganda, die es in der Mitte des VIII. Jahrhunderts den Nachkommen des ʿAbbās möglich machte, den durch schīʿitische Wühlerei wohlvorbereiteten Sturz der Omajjaden zu vollführen und unter dem Vorwande, daß ihnen die Ansprüche des Enkels des Muhammed ibn al-Ḥanafijja rechtlich zediert wurden, für sich selbst nutzbar zu machen. Nachdem sie die Früchte der schīʿitischen Propaganda für sich eingeheimst hatten, mußten sie um so vorsichtiger sein gegen die fortgesetzte Wühlerei jener, die auch in ihnen nicht die legitimen Rechtsnachfolger des Propheten erblicken mochten. Sie bestrebten sich denn, das Volk dem ʿAlī-Kultus abwendig zu machen. Mutawakkil machte das Grab des Ḥusejn der Erde gleich: man sollte sich an dieser Weihestätte nicht erinnern können, daß nicht ein Abkömmlung des ʿAbbās, sondern ein Sohn des ʿAlī für die Rechte des Prophetenhauses verblutete. Viele der angesehensten ʿAliden, auch solche, die der Reihe der Imame angehörten, wurden hart verfolgt, manche endeten während der Regierung der ʿAbbāsiden ihr Leben im Kerker [1] oder am Richtplatz oder auch durch heimliches Gift. Zur Zeit des Chalifen al-Mahdī war ein in seiner ʿAlītreue konsequenter Schīʿite genötigt, sich vor den Nachstellungen des Chalifen jahrelang bis an sein Lebensende verborgen zu halten; nur mit Lebensgefahr konnte er zum Freitagsgottesdienst sich aus seinem Versteck herauswagen [2]. Solche Leute erschienen jetzt, da die Rechte der Prophetenfamilie im Sinne der ʿAbbāsiden durch sie zu tatsächlichem Siege gelangt waren, den dynastischen Ansprüchen noch gefährlicher als in der vorhergehenden Periode, deren Machthaber das dynastische Recht der „Familie" prinzipiell bestritten hatten. Dem ʿAbbāsiden mußte es als vielfach unerträglich erscheinen, auf dem Boden des Legitimitätsrechtes bekämpft zu werden [3].

Ein unerschöpfliches Thema der schīʿitischen Literatur sind die „Heimsuchungen (*miḥan*) des Geschlechts des Propheten". In Ḥadīthen läßt man diesen darüber weissagen, und in den überlieferten Reden des ʿAlī ist immerfort von dem bösen Geschick die Rede, das seinen Nachkommen bevorstehe [4]. In einer dieser plumpen Erdichtungen wird erzählt, ʿAlī habe Besucher, die ihm sein Pförtner Ḳanbar als seine Anhänger (*schīʿa*) meldete, als solche nicht anerkannt, weil

er an ihnen das Erkennungszeichen der Schîʿa nicht bemerkt habe; richtige Angehörige dieser Gruppe erkenne man daran, daß ihre Körper durch Entbehrungen abgemagert, ihre Lippen vor Durst eingetrocknet und ihre Augen durch rastloses Weinen triefend seien[5]. Der richtige Schîʿit ist verfolgt und elend wie die Familie, für deren Recht er einsteht und leidet. Man betrachtete es bald als Beruf der Prophetenfamilie Bedrängnis und Verfolgung zu erleiden. Es galt die Tradition, daß jeder echte Abkömmling des Prophetengeschlechts durch Prüfungen heimgesucht sein müsse, so daß das ungetrübte Leben eines solchen Menschen Verdacht gegen die Echtheit seiner Genealogie erregen könne[6].

Seit dem Trauertag von Kerbelâ ist die Geschichte dieses Geschlechts, wie sie von den Schîʿiten nicht ohne Tendenz zur Tragik dargestellt wird, eine fortgesetzte Folge von Leiden und Verfolgungen, deren Erzählung in Poesie und Prosa in einer sehr reich gepflegten Literatur von Martyrologien (eine schîʿitsche Spezialität) den Gegenstand ihrer Versammlungen im ersten Drittel des Muḥarram-Monates bilden, dessen zehnter Tag (*ʿâschûrâ*) als der Jahrestag der Kerbelâtragödie gilt[7]. Die tragischen Ereignisse dieses Tages werden bei dieser Erinnerungsfeier auch in dramatischer Form vorgestellt (*taʿzija*). „Unsere Gedenktage sind unsere Trauerversammlungen", so schließt ein schîʿitisch gesinnter Fürst ein Gedicht, in dem er der vielen *miḥan* der Prophetenfamilie gedenkt[8]. Weinen, Klagen und Trauern über die Mißgeschicke und Verfolgungen der ʿalidischen Familie und das Märtyrertum in derselben — dies ist es, was der richtige Getreue dieser Sache nicht lassen kann. „Rührender als die schîʿitische Träne" ist geradezu ein arabisches Sprichwort geworden[9].

Moderne, wissenschaftlich gebildete Schîʿiten, die die verdammende Gesinnung gegen die Omajjaden nicht weniger im Herzen tragen als der naivgläubige ʿAlîanhänger, haben in dieser Trauerstimmung ihres Bekenntnisses große religiöse Werte gefunden. Sie finden in demselben ein Element des edeln Gefühls, ja auch des Humanismus gegenüber dem verknöchernden Gesetz und seinen Übungen; das Wertvollste und Menschlichste, was dem Islam eigen ist[10]. „Um Ḥusejn weinen", sagt ein indischer Schîʿite, der auch Bücher über Philosophie und Mathematik in englischer

Sprache geschrieben hat, „das ist der Preis unseres Lebens und unserer Seele; anders wären wir die undankbarsten der Geschöpfe. Wir werden noch im Paradies um Ḥusejn trauern. Er ist die Bedingung der muslimischen Existenz." „Die Trauer um Ḥusejn ist das Wahrzeichen des Islams. Für einen Schîʿiten ist es unmöglich, nicht zu weinen. Sein Herz ist ein lebendiges Grab, das wirkliche Grab für das Haupt des enthaupteten Märtyrers" [11].

5. Durch die eben geschilderte Art der schîʿitischen Arbeit und der mit ihrem Missionswesen verbundenen Gefahren ist es eine mehr wühlende als kämpfende Propaganda, die den Charakter des Schîʿitentums bestimmt. Sie hat eine gewisse Geheimniskrämerei und Leisetreterei zur Folge, die in Anbetracht der Gefahren, die ein Durchsickern ihres heiligen Geheimnisses für alle Beteiligten nach sich ziehen könnte, ein Gebot der Vorsicht sind. Nach dem Ausspruch eines schîʿitischen Imams ziehen sich die beiden Engel, die den Menschen immerfort begleiten, um seine Worte und Taten aufzuzeichnen, zurück, sobald zwei Gläubige (d. h. schîʿitische Parteigänger) einander zu einer Unterredung begegnen. Der Imam Dschaʿfar, der diese Belehrung erteilte, wurde auf den Widerspruch hingewiesen, der zwischen diesem Spruch und dem Koranwort (50 v. 17) obwaltet: „Er (der Mensch) spricht kein Wort aus, ohne daß ein bereiter Aufpasser bei ihm wäre". Das ist ja der bewachende Engel, der seine Rede hört! Da holte der Imam einen tiefen Seufzer, Tränen netzten seinen Bart, und er sprach: „Jawohl, Gott hat aus Achtung vor den Gläubigen den Engeln befohlen, sie bei ihrem tête à tête allein zu lassen; wenn es auch die Engel nicht aufschreiben, so weiß doch Gott alles Verborgene und Verhüllte" [1].

Ferner hat die fortwährende Gefahr, in der sich der schîʿitische Parteigänger befindet, gerade in ihrem Kreise eine ethische Theorie gezüchtet und zur Ausbildung gebracht, die für ihren Geist in hohem Maße charakteristisch ist und sich an die durch die Geheimnistuerei geschaffene Notwendigkeit enge anschließt. Diese Theorie, die zwar nicht in ihrem Kreis zuerst entstanden ist, sondern auch von den übrigen Muslimen mit Anlehnung an Koran 3 v. 27 als zurecht bestehend anerkannt wird und auch bei den Châridschiten demselben Zwecke diente, ist im System der

Schî'iten zu einer fundamentalen Lehre ausgebildet und ihre Befolgung wird jedem Mitgliede ihres Kreises im Interesse des Gesamtwohles zur unerläßlichen Pflicht gemacht. Sie ist in dem Worte *taḳijja* begriffen, das „Vorsicht" bedeutet. Der Schî'ite dürfe nicht bloß, sondern er müsse sein wirkliches Bekenntnis verheimlichen, er müsse in einem Gebiet, in dem die Gegner herrschen, sprechen und handeln, als gehöre er zu ihnen, um nicht Gefahr und Verfolgung der Genossen hervorzurufen[2]. Man kann sich nun leicht vorstellen, welche Schule der Zweideutigkeit und Verstellung diese Taḳijjaerziehung in sich schließt, die eine Grundregel der schî'itischen Disziplin ist. Die Unfähigkeit, mit dem wahren Bekenntnis frei hervorzutreten, ist aber zugleich eine Schule des verhaltenen inneren Grimmes gegen die mächtigen Gegner, der sich in dem Gefühle unbändigen Hasses und einer fanatischen Gesinnung konzentriert und ganz eigentümliche religiöse Lehren im Gefolge hat, derengleichen dem orthodoxen Islam völlig inkongruent sind. Man fragte einmal den Imâm Dscha'far al-ṣâdiḳ: O, Enkel des Propheten, ich bin unfähig eure Sache tätig zu unterstützen; was ich tun kann, ist nur die innere Lossagung (*al-barâ'a*) von euren Feinden, und daß ich sie verfluche; was bin ich nun wert?" Da erwiderte ihm der Imam: Mir hat mein Vater, im Namen seines Vaters, dieser im Namen seines Vaters berichtet, der aus dem Munde des Propheten unmittelbar die Lehre hörte: Wer zu schwach ist, um uns, Leuten der Familie, zum Siege zu verhelfen, hingegen in seinem Kämmerlein gegen unsere Feinde Flüche schleudert, den preisen sie (die Engel) selig . . . und sie beten für ihn zu Gott: „O Gott, erbarme dich dieses deines Dieners, der alles tut, was zu tun er imstande ist; vermöchte er mehr zu tun, so täte er es gewiß." Und von Gott her ergeht der Ruf: „Ich habe eure Bitte erhört und bin gnädig seiner Seele, und sie wird bei mir aufgenommen unter den Seelen der Erwählten und Guten"[3]. Dies Verfluchen der Gegner ist schî'itisches Religionsgesetz; es zu unterlassen ist Verfehlung gegen die Religion[4]. Auch diese Gesinnung hat der schî'itischen Literatur ein eigentümliches Gepräge aufgedrückt.

6. Das schî'itische System dreht sich demnach um seine Theorie vom Imamat und die legitime Aufeinanderfolge der

zu dieser Würde von Gott erkorenen und bestimmten Männer aus der Deszendenz des Propheten. Die Anerkennung des Imams der Zeit, ob er nun offen auftritt oder in geheimer Propaganda, nur von wenigen Leuten persönlich gekannt, sein Recht beansprucht, ist in demselben Grade Glaubensartikel, wie das Bekenntnis zu dem einen Allah und zum Propheten Muhammed; in viel gesteigerterer Form, als jeder orthodoxe Katechismus die Anerkennung des historischen Chalifates fordert.

Im Sinne der schî'itischen Dogmatik ist die Anerkennung des Imams nicht ein Appendix der dogmatischen Korrektheit, sondern ein integrierender, von den höchsten Glaubenswahrheiten unzertrennlicher Bestandteil des Bekenntnisses. Ich zitiere einen schî'itischen Dogmatiker: „Die Erkenntnis Gottes schließt das als Wahranerkennen Gottes und seines Propheten ein, die innere Anhänglichkeit an 'Alî, den ihm sowie den (ihm nachfolgenden) Imamen der Leitung zu leistenden Gehorsam, ferner die Lossagung von ihren Gegnern: so wird Gott erkannt . . ." „Kein Mensch ist rechtgläubig, als bis er Gott, seinen Propheten und alle Imame und den Imam seiner eigenen Zeit erkennt, und bis er ihm alles anheimstellt und sich ihm völlig ergibt"[1]. Nach der schî'itischen Lehre kommt zu den fünf „Grundpfeilern des Islambekenntnisses" (oben S. 12) noch ein sechster hinzu: *al-wilâja*, d. h. die Anhänglichkeit an die Imame, was auch die Lossagung (al-barâ'a) von ihren Feinden einschließt[2]. Diese Pflicht gilt im schî'itischen Bekenntnis im Verhältnis zu allen anderen religiösen Pflichten als die Hauptsache. „Die Liebe für 'Alî verzehrt alle Sünden, sowie das Feuer das trockene Holz verzehrt"[3]. Diese Gesinnung bildet den Mittelpunkt des religiösen Charakters des Schî'itentums. Der Châridschite kann sie charakterisieren als „die fanatische Sympathie für eine arabische Sippe, so daß ihre Getreuen glauben, daß die ihr bezeigte bedingungslose Anhänglichkeit den Menschen aller guten Werke enthebt und von der Strafe für Missetaten befreit"[4].

7. Zum Verständnis des schî'itischen Imamglaubens ist es erforderlich, Gewicht zu legen auf den begrifflichen Unterschied zwischen der theokratischen Herrscherwürde des Chalifen im Sunnitismus und der des legitimen Imams im Schî'itentum.

Für den sunnitischen Islam ist der Chalife da, um die Betätigung der Aufgaben des Islams sicherzustellen, um in seiner Person die Pflichten der Islamgemeinde zu veranschaulichen und zu konzentrieren. „An der Spitze der Muslimen — ich zitiere den Wortlaut eines islamischen Theologen — muß notwendig jemand stehen, der sorgt für die Durchführung ihrer Gesetze, für die Aufrechterhaltung ihrer Bestimmungen, für die Verteidigung ihrer Grenzen, für die Ausrüstung ihrer Heere, für die Einhebung ihrer pflichtmäßigen Abgaben, für die Unterdrückung der Gewalttätigen, der Diebe und Straßenräuber, für die Einrichtung der gottesdienstlichen Versammlungen, für die Verheiratung der (der Vormundschaft bedürftigen) Minderjährigen, für die gerechte Verteilung der Kriegsbeute und ähnliche gesetzliche Notwendigkeiten, die ein einzelner aus der Gemeinde nicht besorgen kann“[1]. Er ist mit einem Wort Vergegenwärtiger der richterlichen, administrativen und militärischen Staatsgewalt. Als Herrscher ist er nichts anderes als Nachfolger seines Vorgängers, zu einem solchen bestimmt durch menschliche Akte (Wahl oder Ernennung durch seinen Vorgänger), nicht durch die seiner Persönlichkeit innewohnenden Qualitäten. Der Chalife der Sunniten ist vor allem keine Lehrautorität.

Der Imam der Schīʿiten hingegen ist durch die von Gott in ihn gepflanzten persönlichen Qualitäten Führer und Lehrer des Islams, er ist Erbe des Prophetenamtes[2]. Er herrscht und lehrt im Namen Gottes. So wie Moses aus dem Dornbusch den Ruf hören konnte: „Ich bin Allah, der Herr der Welten“ (Sure 28 v. 30), so ist es auch die Verkündigung Gottes, die sich durch den Imam der Zeit kundgibt[3]. Es ist nicht allein der Charakter eines Vertreters der von Gott gebilligten Herrschermacht, die dem Imam innewohnt. Er ist durch übermenschliche Qualitäten über die gewöhnliche Menschlichkeit erhoben, und zwar nicht bloß infolge einer Würde, die ihm nicht verliehen, sondern angeboren, anerschaffen ist, vielmehr auch infolge seiner Substanz.

Seit Schöpfung Adams geht eine göttliche Lichtsubstanz von einem auserwählten Nachkommen Adams in den anderen über, bis daß sie in die Lenden des gemeinsamen Großvaters des Muhammed und des ʿAlī gelangte; hier spaltete

sich dies göttliche Licht und gelangte teils zu ʿAbdallāh, dem Vater des Propheten, teils zu dessen Bruder Abū Ṭālib, dem Vater des ʿAlī. Von diesem ist dies göttliche Licht von Geschlecht zu Geschlecht auf den jeweiligen Imam übergegangen. Die Anwesenheit des praeexistierenden göttlichen Lichtes in der Substanz seiner Seele macht ihn zum Imam seines Zeitalters und gibt ihm ganz außerordentliche, die Linie des Menschichen weit überragende geistige Kräfte; seine Seelensubstanz ist reiner als die der gewöhnlichen Sterblichen, „frei von bösen Regungen und geschmückt mit heiligen Formen". So ungefähr denkt auch der gemäßigte Schīʿitismus über das Wesen seiner Imame —; der übertreibende hat (wie wir noch sehen werden) ʿAlī und die Imame in noch ganz anderer Weise in die Nähe der göttlichen Sphäre, ja mitten in diese hinein erhoben. Zwar in fester, einheitlich-dogmatischer Formulierung erscheint diese traducianistische Theorie nicht, aber man kann sie als die allgemein anerkannte schīʿitische Anschauung vom Charakter der Imame betrachten.

Damit sind noch andere Vorstellungen verknüpft. Wenn Gott den Engeln befahl, sich vor Adam anbetend niederzuwerfen, so galt diese Anbetung den in ihm eingeschlossenen Lichtsubstanzen der Imame. Nach dieser Anbetung hieß Gott den Adam seinen Blick zur Spitze des göttlichen Thrones erheben, und da erblickte er die Reflexe jener heiligen Lichtkörper, „so wie sich das Antlitz eines Menschen in einem reinen Spiegel reflektiert". Das himmlische Spiegelbild dieser heiligen Körper war also selbst bis zum göttlichen Thron erhoben[4]. Der volkstümliche Aberglaube hat sich mit solchen Apotheosen nicht einmal begnügt; er hat die Wirkungen der göttlichen Eigenschaften, die dem Körper der Imame innewohnen, auch für ihr irdisches Dasein potenziert: das schīʿitische Volk glaubt z. B., daß der Körper der Imame keinen Schatten werfe. Freilich konnten sich ähnliche Vorstellungen zu einer Zeit ausbilden, die über einen leibhaftig sichtbaren Imam nicht mehr verfügte. Zumal der Imam-Mahdī (s. unten)[5] sei unverwundbar; dasselbe setzt das Volk zuweilen auch vom Propheten voraus[6], und in den muslimischen Heiligenlegenden, besonders Nordafrikas, wird dies Attribut auch vielen Marabuten zugemutet[7].

8. Nicht nur der volkstümliche Glaube, sondern auch die theologische Theorie hat sich in der Ausbildung der Vorstellungen vom Charakter der Imame in maßlose Höhen verloren.

Es gibt innerhalb des Schîʿitentums übertreibende Theorien, die ʿAlî und die Imame geradezu als Inkarnation der Gottheit betrachten; nicht nur als Teilhaber an göttlichen Attributen und Kräften, durch die sie über die Sphäre des alltäglich Menschlichen erhoben werden, sondern als Erscheinungsformen des göttlichen Wesens selbst, in denen die Körperlichkeit bloß vorübergehende, akzidentelle Bedeutung hat. In den Aufzählungen der schîʿitischen Sekten, die uns die polemische und religionshistorische Literatur des Islams (Ibn Ḥazm, Schahrastânî u. a.) bietet, begegnen uns die verschiedenen Varietäten dieser Glaubensform, deren Vertreter auch heute noch vielerseits vorkommen, z. B. in einer Sektengruppe, deren Gesamtname *ʿAlî-ilâhî*, d. h. ʿAlî-Gott-Bekenner, das Wesen ihres Bekenntnisses genügend kennzeichnet[1]. Sie verbindet die Vergötterung ʿAlîs mit der Beseitigung wesentlicher Teile der islamischen Gesetzlichkeit. Die Erhebung ʿAlîs führt in solchen Häresien (sofern die Göttlichkeit nicht auch auf Muhammed ausgedehnt wird) oft zur Herabsetzung der Würde des Propheten unter die des vergötterten ʿAlî. Einige von ihnen fanden heraus, daß es durch Irrtum des Engels Gabriel geschehen konnte, daß er die Sendung Gottes dem Muhammed überbrachte, nicht dem ʿAlî, für den sie bestimmt war. Eine andere, die ʿUljânijja, nannte man auch *Ḏammijja*, d. h. „die Tadelnde", weil sie den Propheten darüber tadelt, die dem ʿAlî zukommende Würde usurpiert zu haben[2]. In der Sekte der *Nuṣajrî*, mit der wir uns gegen Ende dieses Abschnittes noch zu beschäftigen haben, wird Muhammed neben dem göttlichen ʿAlî zur untergeordneten Bedeutung des Schleiers (*ḥidschâb*) herabgemindert.

Die Bekenner solcher Anschauungen werden von den Schîʿiten selbst *ghulât*, d. h. „Übertreiber" genannt. Ihre Ursprünge reichen in die alte Zeit des Islams zurück und treten bereits gleichzeitig mit dem Beginn der politischen Parteinahme für die ʿalîdische Familie hervor. In sehr alten Ḥadîthen, die auch in schîʿitischen Kreisen heimisch sind, läßt man ʿAlî und die ʿAlîden selbst Einsprache gegen

solche Überschätzungen erheben, die nur dazu beitragen können, gegen das Geschlecht des ʿAlī Antipathien hervorzurufen[3].

Es ist jedoch andererseits zu beachten, daß diese Übertreibungen nicht nur eine Erhöhung der Vorstellungen von ʿAlī und seinen Nachkommen mit sich führen, sondern auch eine sehr bedenkliche Modifizierung des Gottesbegriffes selbst zur Folge haben. Die Lehre von der Inkarnation des göttlichen Wesens in den Personen der heiligen Familie der ʿAlīden hat nämlich auch die Möglichkeit gefördert, daß in diesen Kreisen ganz exzessive materialistische Vorstellungen von der Gottheit Platz greifen, völlig mythologische Anschauungen, die ihren Bekennern den letzten Rest der Berechtigung dazu entziehen, sich und ihr Bekenntnis dem Heidentum entgegenzusetzen.

Es würde zu weit führen, hier speziell auf alle jene Systeme einzugehen, die unter den an die Namen ihrer Stifter anknüpfenden Sektennamen Bajjānijja, Mughīrijja usw. aus der schīʿitischen Inkarnationslehre emporwucherten. Die Kenntnis ihrer Lehren ist jedermann in den Übersetzungen der hierauf bezüglichen Darstellungen in der islamischen Religionsliteratur zugänglich[4], und darauf kann ich jene verweisen, die noch speziellere Beweise für die Tatsache wünschen, daß gerade der Schīʿitismus der Nährboden für Absurditäten war, geeignet die Gotteslehre des Islam völlig zu zersetzen und aufzulösen.

9. Inmitten der Übertreibungen, zu denen die objektive Betrachtung bereits die Imamtheorie der gemäßigten Schīʿiten rechnen darf, hat sich in der festesten dogmatischen Gestalt die Lehre von der Sündlosigkeit und Unfehlbarkeit der Imame ausgeformt. Sie ist eine der Fundamentallehren des schīʿitischen Islams.

Auch im orthodoxen Islam wird Gewicht gelegt auf die Frage: ob die Propheten kraft ihres prophetischen Charakters sündlos seien; besonders, ob diese Immunität von dem größten und letzten der Propheten gilt. Die bejahende Beantwortung dieser Frage ist allerdings ein obligater Lehrsatz für jeden gläubigen Muslim[1]. Aber für die relative Bedeutung dieses dogmatischen Lehrstückes ist schon die Tatsache charakteristisch, daß in seiner Formulierung seit alter Zeit unter den maßgebenden Lehrautoritäten die bunteste Mannigfaltigkeit herrscht. Sie sind z. B. nicht

eines Sinnes darüber, ob sich der Charakter der Immunität auch auf die Zeit vor der prophetischen Berufung erstreckt, oder ob er erst mit dem Zeitpunkt einsetzt, da der betreffenden Person die göttliche Sendung zuteil wird. Auch darin sind die orthodoxen Dogmatiker nicht gleichen Sinnes, ob die den Propheten erteilte Sündlosigkeit sich nur auf die Hauptsünden erstreckt, oder ob sie jede Art von Verfehlung in sich begreift; manche mögen ihnen diesen Vorzug nur für die erstere Klasse der Sünden zubilligen, während sie zugeben, daß die Propheten peccatis venialibus, oder mindestens „Strauchelungen" (zalal) ebenso ausgesetzt sind wie andere Sterbliche; auch sie „wählen zuweilen zwischen zwei möglichen Arten der Handlungen die minder vorzügliche". Eine Ausnahmestellung hat man merkwürdigerweise dem Johannes Baptista (im Koran Jaḥjā b. Zakarijja) zuzuerkennen versucht — er habe niemals gesündigt, noch auch über einen Fehltritt gesonnen — in einem Ḥadīth, das jedoch wenig Anklang gefunden hat[2].

Weniger Meinungsverschiedenheit gibt sich in bezug auf den Sündlosigkeitsglauben kund, sofern er auf Muhammed selbst bezogen wird. Aus seiner Lebensführung seien sowohl in der Zeit vor, als auch nach seiner Berufung sowohl große als kleine Sünden ausgeschlossen. Ganz gewiß gegen die Absicht der ältesten Islambekenner, die dem Propheten Bekenntnisse der Sündhaftigkeit und des Bußbedürfnisses in den Mund geben: „Kehret zu Gott zurück (tuet Buße), denn auch ich kehre hundertmal im Tage zurück"[3]. „Mein Herz wird oft umflort und ich bitte Gott hundertmal im Tag um Verzeihung"[4]. Dazu stimmt die Voraussetzung, aus der man folgendes Gebet des Propheten überliefert: „Mein Herr! Nimm meine Bußfertigkeit an und erhöre meine Bitte und wasche ab meine Verschuldung (ḥaubatī) und bekräftige meinen Beweis und leite mein Herz und stärke meine Zunge und reiße alle Gehässigkeit aus meinem Herzen"[5]. Aus dem Bewußtsein der Sündlosigkeit würde man den Propheten so nicht sprechen und beten lassen, und aus einem solchen Bewußtsein hätte auch er selbst im Koran (48 v. 2) gerade im stolzen Vorgefühl seines bevorstehenden Sieges[6] sich nicht die Worte offenbaren lassen: „damit er ihm (dem Propheten) verzeihe seine Sünden allesamt, die früheren und die späteren"[7].

Worauf es in dogmatischer Beziehung für den Zusammenhang, in dem wir uns befinden, vor allem ankommt, ist dies: Unter den verschiedenen orthodoxen Ansichten über die Sündlosigkeit der Propheten, einschließlich Muhammeds, gibt es keine einzige, die dies ethische Privilegium anders betrachtete als eine Gnade, die Gott dem Propheten gewährt (*lutf*); nicht aber als notwendiges Attribut, das der Substanz des Propheten von Geburt aus inhärent ist. Und in keiner Weise wird innerhalb der sunnitischen Dogmatik auch die Frage der theoretischen Infallibilität in dies Lehrstück einbezogen; vielmehr wird die menschliche Beschränktheit des Propheten stets mit so großem Nachdruck hervorgehoben, daß ein übernatürliches Wissen aus sich selbst mit den Grundanschauungen von seinem Charakter ganz unvereinbar schiene. Wie seine Sündlosigkeit so ist auch sein Überschuß an Wissen gegenüber anderen Menschen nicht eine seiner Person inhärente allgemeine Tugend, sondern dies letztere ist die Folge einer ihm von Fall zu Fall von Gott zugehenden Belehrung. Man glaubt an seine Wahrhaftigkeit, um alles als göttliche Kunde anzuerkennen, was er als solche bringt. Und auf die Erwählung zum Dolmetsch des göttlichen Willens ist allein sein Prophetenamt gegründet, nicht auf persönliche Naturanlage. Er bringt ins Prophetentum nicht intellektuelle Vorzüge mit, die ihn über das Niveau menschlichen Wissens emporheben. Im Koran gibt er dem ganz unzweideutigen Ausdruck, und darüber sind auch die in den Traditionen ausgeprägten Vorstellungen der Theologen der früheren Generationen nicht hinausgegangen. Seine Gegner wollen den Propheten in Verlegenheit setzen durch Fragen über Dinge, die er nicht kennt. „Wozu fragen sie mich über Dinge, die mir nicht bekannt sein können? ich bin nur Mensch und weiß nur, was mich mein Gott wissen läßt“[8]. Für den orthodoxen Standpunkt ist die Voraussetzung, daß jemand außer Gott die geheimen Dinge kennt, ungläubige Ketzerei, eine Auflehnung gegen das Koranwort (27, v. 66): „Niemand in den Himmeln und auf Erden kennt das Geheime außer Gott“. In diese Negation ist auch der Prophet selbst eingeschlossen[9]. Wie nun erst andere Personen!

Die Sunniten hegen große Hochachtung für die frommen und gelehrten Leute aus der Nachkommenschaft des

Propheten; sie sind eben die Imame der Schîʿiten. Aber sie gewähren ihnen keine anderen persönlichen Attribute als anderen Gelehrten und Frommen des Islams. Wenn z. B. ein sunnitischer Theologe von Muhammed, genannt al-Bâḳir, im fünften Gliede Urenkel des Propheten, spricht, so anerkennt er seine profunde Gelehrsamkeit, wegen deren er das Epitheton „der Spalter" (al-bâḳir) erhalten, rühmt seine musterhafte Frömmigkeit und Gottergebenheit. Was er zu seiner Kennzeichnung behauptet, ist aber nur dies: „Er war ein ausgezeichneter Mann aus der Generation der ‚Nachfolger' (tâbiʿî, die nach der Generation der ‚Genossen' kamen), ein hervorragender Imam (im Sinne eines ‚Gelehrten'), über dessen Vorzüglichkeit allenthalben Übereinstimmung herrscht; man zählt ihn unter den Fuḳahâ (Gesetzgelehrten) der Stadt Medina" [10]. Wie ganz anders werden ihn die Schîʿiten charakterisieren, als deren fünfter Imam er anerkannt ist, nicht mehr simpler Rechtsgelehrter von Medina, sondern Teilhaber an der makellosen Lichtsubstanz des Prophetengeschlechts! Selbst der bereits hier angeführte moderne, englisch schreibende, von rationalistischen Ideen durchdrungene Schîʿite bezeichnet z. B. Ḥusejn als „primordial cause of existence" . . . „this essential connection between cause and effect" . . . „the golden link between God and man" [11].

Der orthodoxe sunnitische Standpunkt in bezug auf die Schätzung des Propheten und seiner heiligen Nachkommenschaft wird nicht aufgehoben durch märchenhafte, kindische Vorstellungen, mit denen die Phantasie den Propheten auszeichnet, die aber niemals ein Element des verbindlichen Glaubens gebildet haben. Der Mystiker al-Schaʿrânî hat deren ein ganzes Kapitel zusammengeschrieben, in welchem dem Propheten u. a. folgende Vorzüge zugeeignet werden: „Er konnte nicht nur vorwärts, sondern auch rückwärts sehen, er besaß die Gabe des Sehens auch im Finstern; ging er neben einem Menschen, der von Natur höher gewachsen war als er selbst, erreichte er dessen Höhe, sitzend überragte seine Schulter die aller Mitsitzenden; sein Körper warf niemals einen Schatten, denn er war voller Licht" [12]. Aber man kann nicht bezweifeln, daß diese Vorstellungen unter dem Einfluß jener überschwänglichen Theorien stehen, die sich die Schîʿiten von ihren Imamen gebildet haben,

denen natürlich der Prophet nicht nachstehen sollte[13]; ein Beweis mehr für die bereits früher hier erwähnten schî'itischen Anknüpfungen des Ṣûfismus.

10. Ganz andere Bedeutung gewinnen nun alle diese Fragen im schî'itischen Islam. Die den Seelen der Imame zugeschriebenen Attribute erheben sie insofern über das Maß der menschlichen Natur, als sie — wie wir schon sahen — „frei sind von bösen Regungen". Sie sind der Sünde nicht zugänglich; die göttliche Lichtsubstanz, die sie beherbergen, wäre mit sündhaften Neigungen nicht vereinbar. Sie verleiht aber auch den höchsten Grad sicheren Wissens, völlige Untrüglichkeit[1]. Die Schî'iten lehren, daß durch zuverlässige Überlieferungsmedien auf die Imame zurückgeleitete Aussagen stärkere Beweiskraft haben als selbst die unmittelbare Sinneswahrnehmung; jene seien infolge der Untrüglichkeit ihrer Urheber geeignet, absolute Sicherheit zu bieten, während diese dem Schein und der Täuschung ausgesetzt sind[2]. Außer dem allen Muslimen zugänglichen religiösen Wissen besitzen die Imame ein in ihrer Reihe sich fortpflanzendes geheimes Wissen, eine von Generation auf Generation in der heiligen Familie sich forterbende apokalyptische Tradition, die sich auf die Wahrheiten der Religion und auf alles weltliche Geschehen erstreckt. 'Alî kannte nicht nur den wirklichen, dem gemeinen Verständnis verborgenen Sinn des Korans, sondern auch alles, was bis zur Auferstehungszeit sich ereignen werde. Jede Revolution, die bis dahin „hunderte irreleiten und hunderte auf den rechten Weg bringen werde", war ihm bekannt; er wußte, wer ihre Führer und Erreger sein werden[3]. Der Glaube an dies geheime prophetische Wissen des 'Alî hat seinen Anhängern Gelegenheit zur Erdichtung absonderlicher literarischer Produkte gegeben, welche jene geheimnisvollen Offenbarungen enthalten sollen[4].

Die Wissenschaft 'Alîs habe sich auf die ihm folgenden Imame als geheime Tradition vererbt. Auch sie sind inspiriert und können nichts als die Wahrheit künden. Darum sind sie die einzige und höchste Lehrautorität und als solche die legitimen Fortsetzer des Prophetenamtes. Nur ihre Sprüche und Entscheidungen können unbedingten Glauben und Gehorsam beanspruchen. Alle religiöse Belehrung muß demnach, um als authentisch

gelten zu können, auf einen der Imame zurückgehen. Diese Form der Beglaubigung alles Lehrhaften ist in der schî'itischen Religionsliteratur herrschend. An der Spitze der Ḥadîthsprüche steht nicht der „Genosse", der sie aus des Propheten Munde gehört haben will, sondern der Imam, der die alleinige Autorität in der Verkündung und Interpretierung des Willens Gottes und des Propheten ist. Es hat sich auch eine auf die Imame zurückgeführte ganz eigentümliche Koranexegese ausgebildet, in der das Höchste sowie das Gleichgültigste im Sinne eines Zusammenhanges mit der Imamtheorie und den sonstigen schî'itischen Glaubensanschauungen bezogen wird; eine Literatur, deren Kenntnis für eine abgerundete Einsicht in den Geist des Schî'itismus unerläßlich ist[5].

Es kann aus alledem gefolgert werden daß manche der Prinzipien, welche die sunnitische Theologie für die Erschließung des in religiöser Beziehung Richtigen und Wahren anerkennt, vom schî'itischen Gesichtspunkt aus in ihrer Bedeutung als Quellen der Erkenntnis tief herabgesetzt werden. Selbst der Idschmâ' sinkt hier zu bloßer Formalität herab. Der Einfluß dieses Prinzipes auf die Entscheidung religiöser Fragen wird wohl theoretisch zugestanden, aber die Bedeutung des Consensus findet die schî'itische Theologie doch immer erst darin, daß er ohne Mitwirkung der Imame nicht zustande kommen kann. Nur dies integrierende Element kann jenem Prinzipe Bedeutung verleihen. Im übrigen habe auch die geschichtliche Erfahrung den Idschmâ' nicht eben als Prüfstein der Wahrheit erwiesen. Wenn die Sunniten in ihrer Anerkennung des historischen Chalifates sich auf den Consenus der Rechtgläubigen berufen, der nach dem Tode des Propheten die jeweilige Gestaltung der staatlichen Islamverhältnisse hervorgerufen und sanktioniert hat, so finden die Schî'iten eben darin ein Zeugnis dafür, daß der bloße Idschmâ' sich nicht immer mit dem Prinzip der Wahrheit und Gerechtigkeit deckt. In seiner im Sinne der Sunniten erfolgten Entscheidung der Frage des Chalifates habe er ja geradezu das Unrecht und die Vergewaltigung geheiligt. So wird nun diese kollektive Autorität herabgesetzt oder auf die Übereinstimmung der Imame gedeutet. Einzig und allein die Lehre und der Wille des unfehlbaren Imams oder seiner

befugten Bevollmächtigten bieten die sichere Gewähr der Wahrheit und des Rechtes. So wie in jedem Zeitalter der Imam allein das berechtigte staatliche Oberhaupt der Islamgemeinschaft ist, so ist er auch in allen Fragen, die nicht schon vom Beginn durch das überlieferte Gesetz für alle Zeiten entschieden sind und ebenso auch in der Erklärung und Anwendung des Gesetzes die allein maßgebende Autorität.

Wollen wir demnach in knapper Form charakterisieren, was den wesentlichen Unterschied zwischen Sunnitentum und dem schîʿitischen Islam bildet, so können wir sagen: jenes sei eine *Idschmāʿ*- dieser eine Autoritätskirche[6].

11. Wir haben bereits angedeutet, daß hinsichtlich der Persönlichkeiten der Imame schon in der schîʿitischen Gesamtheit der alten Zeiten, in denen die Theorien erst in Entwicklung begriffen waren, keine Einheitlichkeit herrschte. Eine der frühesten Betätigungen des schîʿitischen Gedankens knüpfte sich, wie wir (S. 211) sehen konnten, an einen Imam, der nicht der fāṭimidischen Descendenz des ʿAlī angehörte. Und auch innerhalb der fāṭimidischen Nachkommenschaft haben verschiedene Gruppen der ʿAlīanhänger voneinander verschiedene Imamreihen aufgestellt, wozu bei der großen Verzweigung jener Familie reichliche Gelegenheit geboten war. Nach dem Tode des Imam Abū Muhammed al-ʿAskarī waren die Schîʿiten bereits in vierzehnerlei Varietäten gespalten[1], je nachdem sie für die Imamfolge der einen oder anderen Linie der ʿalīdischen Nachkommenschaft den Vorzug gaben[2]. Die am meisten verbreitete, unter den Schîʿiten bis zum heutigen Tage anerkannte Imamreihe wird durch die Sekte der sogenannten „Zwölfer" (oder Imamiten) dargestellt; sie läßt die Imamwürde von ʿAlī durch seine direkten Nachkommen bis zu einem elften sichtbaren Imam sich forterben, dessen Sohn und Nachfolger Muhammed Abu-l-Ḳāsim (geboren in Baghdād 872), im kindlichen Alter von kaum acht Jahren der Erde entrückt, seither den Menschen unsichtbar im Verborgenen fortlebe, um am Ende der Zeiten als Imam *Mahdī*, als Welterlöser, zu erscheinen, die Welt von allem Unrecht zu befreien und das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit aufzurichten. Es ist dies der sogenannte „verborgene Imam", der seit seinem Verschwinden

weiterlebt, und dessen Wiedererscheinen der gläubige Schî'ite alle Tage erwartet. Der Glaube an einen verborgenen Imam ist in allen Zweigen des Schî'itismus verbreitet. Jede einzelne seiner Parteien glaubt an die Fortdauer und dereinstige Parusie des Imams, der in der von ihr aufgestellten Imamreihe als der abschließende gilt.

Die verschiedenen Parteien begründen ihren Glauben an die lebende Fortdauer des Imams, den sie als letzten, dereinst wiedererscheinenden betrachten, durch autoritative Aussprüche, die zur Stützung dieses Glaubens erfunden wurden. Eine Vorstellung von der Beschaffenheit solcher Beweise kann uns z. B. ein Dictum bieten, das die Partei, welche die Imamreihe mit Mûsâ al-Kâẓim (st. 183/799), dem siebenten Imam der Zwölfer abschließt und ihn als den verborgenen, dereinst wiederkehrenden Imam betrachtet, diesem in den Mund gibt: „Wer dir von mir erzählen wird, daß er mich in meiner Krankheit gepflegt, mich als Toten gewaschen, gewürzt, in die Leichentücher gehüllt, mich ins Grab gesenkt, den Staub meines Grabes von sich abgeschüttelt hat, — den kannst du als Lügner erklären. Wenn (nach meinem Verschwinden) nach mir gefragt wird, so antwortet man: er lebt, Gott sei es gedankt; verflucht sei jeder, der nach mir befragt wird und antwortet: er ist gestorben“ [3].

Die „Wiederkehr“ (*al-radsch'a*) ist also eines der entscheidenden Momente der Imamtheorie aller Parteien der Schî'iten. Nur in der Person und Reihenfolge des verborgenen und wiederkehrenden Imams gehen ihre Meinungen auseinander [4].

Von allem Anfang an haben jene, die auf 'Alî und seine Nachkommen ihre Hoffnung setzten, die feste Zuversicht gehegt, daß der entschwundene Imam dereinst wiederkehren werde. Dieser Glaube knüpfte sich zu allererst an 'Alî selbst; eine ihn noch zu Lebzeiten als übermenschliches Wesen verehrende Gruppe von Anhängern, die ihre Belehrung von 'Abdallâh b. Sabâ erhielten, glaubte (in doketistischer Weise) nicht an seinen Tod und hatte die Überzeugung von der dereinstigen Wiederkehr des entschwundenen 'Alî. Dies ist die älteste Bekundung des übertreibenden 'Alîkultus und überhaupt die erste Betätigung schî'itischer Sektiererei [5]. Der nächste Gegenstand des

Glaubens an einen entschwundenen und wiederkehrenden Imam war ʿAlīs Sohn, Muḥammed ibn āl-Ḥanafijja, dessen Anhänger von seinem Weiterleben und seinem Wiedererscheinen überzeugt waren.

Die Idee der „Wiederkehr" selbst ist nicht ihr origineller Gedanke. Dem Islam ist dieser Glaube wahrscheinlich aus jüdisch-christlicher Einwirkung zugeflossen[6]. Der ins Himmelreich entrückte und am Ende der Zeiten zur Wiederherstellung der Herrschaft des Rechtes wieder auf Erden erscheinende Prophet Elias ist wohl der Prototyp der der Erde entrückten und unsichtbar lebenden „verborgenen Imame", die dereinst als welterlösende Mahdīs wieder erscheinen werden.

Ähnliche Glaubensvorstellungen und die daran sich knüpfenden eschatologischen Hoffnungen sind auch in anderen Kreisen mannigfach zu finden. Die Sekte der Dositheaner glaubte nicht an den Tod ihres Stifters Dositheos, sie hegte die Überzeugung von seinem Fortleben[7]. Nach dem Glauben der indischen Vaischnavas wird am Ende der jetzigen Weltperiode der als Kalkhi inkarnierte Vischnu erscheinen, um das Land der Arier von ihren Unterdrückern (damit sind die islamischen Eroberer gemeint) zu erlösen. Die abessinischen Christen harren der Wiederkehr ihres messianischen Königs Theodoros[8]. Im mongolischen Volk ist noch heute der Glaube verbreitet, daß Dschingizchān, an dessen Grabesstätte Schlachtopfer dargebracht werden, vor seinem Tode verheißen habe, in acht oder zehn Jahrhunderten wieder auf Erden zu erscheinen und die Mongolen vom Fremdenjoch der Chinesen zu befreien[9]. Innerhalb des Islams entstandene Ketzereien knüpften nach dem Fehlschlagen der durch sie hervorgerufenen Bewegungen ähnliche Hoffnungen an das Wiedererscheinen ihrer Stifter. Die Anhänger des Bihafrīd, eines derjenigen, die zu Beginn der ʿAbbāsidenzeit eine parsische Reaktion gegen den Islam versuchten, glaubten nach dessen Hinrichtung, daß der in den Himmel emporgestiegene Stifter dereinst wieder auf Erden erscheinen werde, um Rache an seinen Feinden zu nehmen[10]. Dasselbe glaubten auch von al-Muḳannaʿ die Getreuen dieses als göttliche Inkarnation erschienenen „Verschleierten", nachdem er selbst sich durch Feuertod vernichtet hatte[11].

Bis in relativ moderne Zeiten hat sich diese Glaubens-

vorstellung bei islamischen Völkerschaften auch in nicht-schîʿitischem Zusammenhang als produktiv erwiesen. Die Muslimen im Kaukasus haben den Glauben an die dereinstige Wiederkehr ihres Freiheitshelden Elija Manṣûr, eines Vorläufers des Schâmil (1791), der hundert Jahre nach Vertreibung der Moskowiten wieder unter ihnen erscheinen werde[12]. In Samarkand glauben die Leute an die Wiedererscheinung der heiligen Personen Schah-zinde und Ḳâsim b. ʿAbbâs[13] ebenso, wie unter den Kurden wenigstens aus dem VIII. Jahrhundert d. H. der Glaube an die dereinstige Wiederkehr des hingerichteten Tâdsch al-ʿârifîn (Ḥasan b. ʿAdî) bezeugt ist[14].

Unter allen ähnlichen, aus der Hoffnung auf politische oder religiöse Restauration erwachsenen Zukunftsvorstellungen östlicher und westlicher Völker hat sich der Glaube der Schîʿiten an den verborgenen und wiederkehrenden Imam am kräftigsten ausgebildet. Die theologische Begründung und Verteidigung dieses Glaubens gegen den Spott der Zweifler und Gegner bildet einen hervorragenden Teil ihrer religiösen Literatur. Noch in allerneuester Zeit ist in Persien ein Werk erschienen mit dem Zweck, den Glauben an die Existenz des verborgenen „Imams des Zeitalters" gegen die immer mehr überhandnehmende Skepsis sicherzustellen.

So wie manche jüdische Theologen und Mystiker über die genaue Zeit des Erscheinens des Messias (zumeist auf Grund des Danielbuches) Berechnungen anstellten, so haben auf Grund kabbalistischer Verwendung von Koransprüchen und Buchstaben-Zahlenkombinationen ṣûfische und schîʿitische Grübler sich mit der Herausrechnung des Zeitpunktes abgegeben, in dem das Hervortreten des verborgenen Imams erfolgen werde. Abhandlungen, die solche Berechnungen zum Gegenstand haben, sind in den bibliographischen Nachweisen der älteren schîʿitischen Literatur verzeichnet. Jedoch auch ebenso wie im Judentum die „Berechner des Endes" (mechasschebhê ḳiṣṣîn) der schwerste Tadel traf[15], haben auch die orthodoxen Autoritäten der gemäßigten Schîʿa die „Zeitbestimmer" (*al-waḳḳatûn*) von vornherein als Lügner gebrandmarkt und die Beschäftigung mit solchen Grübeleien in Sprüchen der Imame verpönen lassen[16]. Die Enttäuschung, welche die Berechnungen durch

die Tatsachen erfuhren, erklärt leicht die Verstimmung, die solche mit Bestimmtheit auftretende Verheißungen hervorriefen.

12. Wenn wir bisher den Glauben an das dereinstige Erscheinen einer messianischen Person als Lehrstück des schîʿitischen Islams in Betracht gezogen haben, so müssen wir dem als Ergänzung hinzufügen, daß auch die Bekenner der orthodoxen Sunna dem Glauben an einen am Ende der Zeiten in die Welt tretenden gottgesandten Weltverbesserer, — auch sie nennen ihn den Imam Mahdī (den von Gott auf den Weg Geleiteten)[1] — nicht fremd gegenüberstehen. Diese gläubige Hoffnung drängte sich in den frommen Kreisen des Islams wie ein Sehnsuchtsseufzer hervor inmitten einer staatlichen und gesellschaftlichen Gestaltung, gegen die ihr religiöses Bewußtsein sich immerfort auflehnte.

Das öffentliche Leben und seine Verhältnisse erschienen ihnen doch als Bruch mit den idealen Forderungen, die sie stellten, als fortgesetzte Versündigung gegen die Religion und die soziale Gerechtigkeit. Sie bekennen sich wohl zur Überzeugung, daß der gute Muslim im Interesse der Einheit der Gemeinde „den Stab nicht zerspalten" dürfe, sondern zu gunsten des Gemeinwohles sich in das herrschende Unrecht als in Gottes Fügung mit Ausdauer (ṣabr) schicken und den Bösen gegenüber geduldig ausharren müsse. Um so mehr strebte aber ihr Gefühl nach einer Ausgleichung des Bestehenden mit den Forderungen ihres gläubigen Sinnes. Diese Ausgleichung wurde ihnen durch die Sicherheit der Mahdīhoffnung geboten[2]. Es ist nachgewiesen worden, daß die erste Stufe dieser Hoffnung mit der Erwartung der Parusie Jesus zusammenfiel, der die Herstellung der gerechten Ordnungen als Mahdī herbeiführen werde. Dem gesellten sich aber bald weitere Entwicklungsmomente bei, neben denen die eschatologische Wirksamkeit Jesus zur begleitenden Erscheinung wurde. Realistischer gerichtete Leute wähnten zuweilen die Mahdīhoffnungen der Erfüllung nahe gerückt durch einzelne Fürsten, von denen sie die Herstellung der Herrschaft der göttlichen Rechtsordnungen erwarteten. Viel hoffte man in dieser Beziehung nach dem Sturz der Omajjaden von einzelnen Herrschern aus der ʿabbāsidischen Dynastie. Doch erwachte man rechtzeitig

aus dieser trügerischen Hoffnungsseligkeit. Die Welt blieb, nach Ansicht der Frommen, schlecht wie zuvor. Immer mehr gestaltete sich dann die Mahdīidee zur Mahdīutopie, deren Verwirklichung in eine nebelhafte Zukunft gerückt ward und die sich geeignet erwies, sich fortschreitend mit krassen eschatologischen Fabeln zu bereichern. Gott erweckt dereinst einen Mann aus dem Geschlecht des Propheten, der dessen zerstörtes Werk wiederherstellen, „die Welt mit Gerechtigkeit erfüllen werde, wie sie mit Ungerechtigkeit erfüllt ist". Den jüdisch-christlichen Elementen, denen der Mahdīglaube seinen Ursprung verdankt, gesellten sich auch Züge des parsischen Saoschyañtbildes zu, und die unverantwortliche Phantasie müßiger Grübler tat das ihrige, mit der Zeit eine üppige Mahdīmythologie hervorzubringen. Das Ḥadīth bemächtigte sich auch dieses im Kreise der Gläubigen viel verhandelten Glaubensstoffes; man ließ bereits den Propheten eine genaue Personalbeschreibung des durch ihn verheißenen Welterlösers entwerfen, die zwar in die strengen Sammlungen keinen Eingang fand, aber von den minder Skrupulösen nachgeholt wurde.

Im Verlaufe der Geschichte des Islams konnte dieser Glaube auch dazu dienen, politisch-religiösen Empörern in ihren auf den Sturz des Bestehenden gerichteten Aspirationen als Rechtfertigung zu dienen, ihnen als Vertretern der Mahdīidee Popularität zu verschaffen und große Gebiete der Islamwelt in kriegerische Unruhe zu versetzen. Jeder erinnert sich an solche Erscheinungen aus der Islamgeschichte der jüngsten Vergangenheit, und auch noch in diesen Tagen sind Mahdīaspiranten in verschiedenen Gebieten des Islams aufgetreten, zumeist um dem wachsenden Einfluß europäischer Staaten auf islamischen Territorien entgegenzuwirken[4]. Aus interessanten Mitteilungen Martin Hartmanns über die Strömungen inmitten des modernen Türkentums erfahren wir, daß in allerjüngster Zeit in vielen Kreisen der Muslimen der Türkei die Zuversicht auf das baldige Hervortreten des wahren Mahdī (für das Jahr 1355/1936) genährt wird, „der die ganze Welt dem Islam unterwerfen wird, und unter dem das goldene Zeitalter hereinbricht"[4].

Das Prinzip des Schīʿtismus läßt es erwarten, daß diese Richtung des Islams der eigentliche Nährboden sei für die Pflege der Mahdīhoffnungen. Sie ist ja von allem Anfang

ein Protest gegen die durch die ganze Islamgeschichte laufende Vergewaltigung und Verdrängung des göttlichen Rechtes durch die Rechtsberaubung des zur Herrschaft allein befugten Geschlechtes der ʿAlīden. Hier entfaltete sich der Mahdīglaube zu reicher Fülle als Lebensnerv des gesamten schīʿitischen Systems.

Im sunnitischen Islam ist die fromme Mahdīerwartung trotz ihrer traditionellen Dokumentierung und theologischen Verhandlung[5] nicht zu dogmatischer Festsetzung gelangt, sondern sie erscheint immer nur als mythologische Ausschmückung eines Zukunftsideals, als Anhang zu dem System orthodoxer Weltvorstellung. Entschieden weist hingegen der sunnitische Islam die schīʿitische Form dieses Glaubens zurück. Den langlebigen latenten Imam zieht er ins lächerliche. Den der Zwölfer finden die Sunniten schon deswegen absurd, weil die sunnitische Tradition von dem Mahdī völlige Namensgleichheit mit dem Propheten fordert (M. b. ʿAbdallāh), während der Vater des Verborgenen, also der elfte sichtbare Imam, doch den Namen Ḥasan führte[6]. Überdies sei ja der dereinstige schīʿitische Mahdī als junges Kind verschwunden, war demnach schon vermöge des unreifen Alters kanonisch nicht geeignet gewesen, die Imamwürde anzutreten, die nur einem Volljährigen (*bāligh*) zufallen könne. Andere stellen sogar die Existenz eines überlebenden Sohnes jenes Ḥasan al-ʿAskarī überhaupt in Abrede.

Hingegen hat der Glaube an die dereinstige Erfüllung der Mahdīhoffnung eine zentrale dogmatische Bedeutung im schīʿitischen Islam. Er ist das Rückgrat des schīʿitischen Systems und völlig identisch mit der Rückkehr (radschʿa) des verborgenen Imams in die sichtbare Welt, deren neuer Gesetzgeber er ist, in der er das Werk des Propheten wieder aufnimmt, das geraubte Recht seiner Familie wieder herstellt. Nur er sei imstande „die Welt mit Recht und Gerechtigkeit zu erfüllen“. Ernste schīʿitische Gelehrte bemühen sich, die Möglichkeit seiner außergewöhnlichen Langlebigkeit gegenüber dem sunnitischem Spotte ganz ernstlich physiologisch und historisch zu erweisen[7].

Auch während seiner leiblichen Abwesenheit (*ghajba*) ist er der wirkliche „Vorsteher der Zeit“ (*ḳā'im al-zamān*), nicht außerstande, seinen Willen den Gläubigen kundzugeben[8]. Er ist Gegenstand überschwänglicher Ruhmeshymnen

seiner Getreuen, die ihn nicht nur wie einen unter den Lebenden wandelnden Machthaber schmeichlerisch verherrlichen, sondern ihm die dem Imamglauben entsprechenden übermenschlichen Epitheta spenden; er überrage selbst die hohen Sphärenintellekte an geistiger Erhabenheit, er sei die Quelle alles Wissens und das Ziel aller Sehnsucht. Die schîʿitischen Dichter hegen die sichere Überzeugung, daß solche Ruhmgedichte an den verborgenen Thron jener erhabenen Person gelangen[9].

Wie tief der Glaube an die tätige Teilnahme des verborgenen Imams an den Ereignissen der Welt die religiöse und politische Weltanschauung der Schîʿiten beherrscht und regelt, und wie unter schîʿitischen Bevölkerungen jede Institution — wenn auch nur um der Form zu genügen — der Autorität jener unsichtbaren Macht unterstellt werden muß, um wirksam sein zu können, kann für unsere Zeit daraus ersichtlich werden, daß in der neuen Staatsverfassungsurkunde Persiens bei der Einführung des Parlamentes auf „die Zustimmung und das Einverständnis des Imams der Zeit" Berufung geschah. Desgleichen heißt es in dem Aufruf, den die Revolutionspartei (Oktober 1908) nach dem antiparlamentarischen Staatsstreich des Schâhs Muhammed ʿAlî zugunsten der Wiederherstellung der parlamentarischen Verfassung veröffentlichte: „Ihr habt vielleicht nicht Kenntnis genommen von der Entscheidung der ʿUlemâ der heiligen Stadt Nedschef, einer klaren und keine Zweideutigkeit zulassenden Entscheidung, nach welcher jeder, der sich der Konstitution widersetzt, einem solchen gleicht, der das Schwert gegen den I m a m d e s Z e i t a l t e r s (d. i. den verborgenen Mahdî) erhebt — möge euch Allâh das Glück seiner Wiederkehr gewähren[10]"!

Hier hat der Imamgedanke eine fortwährend aktuelle Kraft; er hat sich zu fundamentaler dogmatischer Bedeutung emporgeschwungen und ist ein tätig wirksames, unerläßliches Element des religiösen und staatlichen Systems.

13. Nachdem wir die Lehre von der Imamwürde, ihrer Natur und Bedeutung, als die wichtigste Wurzel des schîʿitischen Bekenntnisses, insofern es sich von dem des sunnitischen Islams unterscheidet, kennen gelernt haben, ist für die volle Erkenntnis des Schîʿitismus noch eine Frage in Erwägung zu ziehen.

Die Zugehörigkeit zum Islam gibt sich wohl nicht allein als Akt der Unterwürfigkeit unter eine bestimmte staatsrechtliche Form, ob nun in theoretischem oder aktuellem Sinne kund; sie fordert vielmehr außerdem die Anerkennung einer bestimmten Summe von Glaubenssätzen, über deren Formulierung die Parteien disputieren; sie gibt sich ferner kund in der Erfüllung einer fest umschriebenen Reihe von rituellen Handlungen und das Leben regelnden gesetzlichen Bestimmungen, deren Modalitäten den Gegenstand der Verschiedenheiten in den nebeneinander bestehenden anerkannten Schulrichtungen bilden. Hat sich nun im Schî'itismus außer der Imamtheorie eine Besonderheit im dogmatischen Lehrbegriff oder in der gesetzlichen Praxis entwickelt, die diese Sekte auch in dieser Hinsicht in wesentlicher Weise vom sunnitischen Islam unterscheidet?

Darauf haben wir zu antworten: Die Grundlehre des schî'itischen Islams schließt vermöge ihres Charakters eine von der Sunna wesentlich verschiedene Gesinnung auch in bezug auf fundamentale Fragestücke der Dogmatik in sich. Ihre Vorstellung von der Natur der Imame mußte notwendig Einfluß haben auf die Gestaltung ihrer Gottesidee, auf ihre Nomologie und Prophetologie.

Es ist hierbei noch eines zu beachten. Innerhalb der verschiedenen Strömungen des vielverzweigten Schî'itismus sind in den Fragen der Dogmatik verschiedene Standpunkte zur Geltung gekommen; auch eine krass anthropomorphistische Tendenz hat sich in einigen seiner Schulen behauptet. Dabei kann jedoch festgestellt werden, daß die zu herrschender Geltung gelangte Richtung des Schî'itentums in den Fragen, deren Beantwortung nicht durch die Imamlehre beeinflußt ist, sich in der nächsten Nähe des Mu'tazilitismus hält[1], den wir in unserem dritten Abschnitt kennen gelernt haben. Seine Theologen haben es sogar — wie wir dies gleich an einem Beispiele sehen werden — verstanden, die mu'tazilitischen Gesichtspunkte in den Dienst ihrer eigenen Lehren zu stellen. Sie nennen sich mit Vorliebe *al-'adlijja* „die Bekenner der Gerechtigkeit", wie wir gesehen haben (S. 104), die eine Hälfte der Bezeichnung, die sich die Mu'taziliten geben. Die Wahlverwandtschaft der Schî'a mit den letzteren kommt auch in ihrer Behauptung zur Erscheinung, daß 'Alî und die Imame die ersten

Begründer der muʿtazilitischen Dogmatik seien, und daß die späteren Kalāmleute nur Lehren entwickelt hätten, deren Grundlagen von den Imamen geschaffen waren[2]. In ihren theologischen Werken findet man deshalb oft die Erscheinung, daß in der Darstellung muʿtazilitischer Thesen irgend ein Imam als erster Urheber genannt wird.

Um ein anschauliches Beispiel hierfür zu bieten, erwähnen wir folgende im Namen des Imams Abū Dschaʿfar al-Bāḳir verzeichnete Lehre, die in ihrem zweiten Teil an einen bekannten Ausspruch eines griechischen Philosophen erinnert:

> „Gott wird ein Wissender und Vermögender genannt in dem Sinne, daß er dem Wissenden Wissen, dem Vermögenden Können verleiht. Was ihr in eurer Vorstellung als seine subtilen Wesensbestimmungen unterscheidet, ist erschaffen und hervorgebracht und ist (insofern diese Attribute von seinem einheitlichen Wesen unterschieden werden) eure eigene (Gedanken-)Tat. Als ob die winzigen Ameisen sich vorstellten, daß Gott zwei Hörner habe; da doch solche zu ihrer eigenen Vollkommenheit gehören, und die Abwesenheit derselben, nach ihrer eigenen Vorstellung, ein Mangel wäre. Ganz ebenso ist es, wenn Vernunftwesen ihre eigenen Eigenschaften Gott beilegen"[3].

Der Zusammenhang zwischen der herrschenden schîʿitischen Dogmatik und den Lehren der Muʿtazila ist bei der Betrachtung der ersteren als erwiesene Tatsache festzuhalten. Sie kommt zu unzweideutiger Ausprägung in der Behauptung der schîʿitischen Autoritäten, daß der latente Imam der Schulrichtung des *ʿadl* und *tauḥīd* (also der muʿtazilitischen Lehre) angehöre[4]. Im besonderen ist es ein Zweig der Schîʿa, der zejditische, der noch mehr und konsequenter als der imamitische mit dem Muʿtazilitismus in den Einzelheiten verwandt ist.

In der schîʿitischen Literatur hat sich die Muʿtazila bis zum heutigen Tage erhalten. Es ist demnach sowohl in religions- als auch in literarhistorischem Sinne ein arger Irrtum, zu behaupten, daß es nach dem durchgreifenden Siege der aschʿaritischen Theologie eine aktive Muʿtazila nicht mehr gegeben habe. Eine reiche, bis in die neuesten Zeiten gepflegte schîʿitisch-dogmatische Literatur ist da, um jene Behauptung zu widerlegen. Die dogmatischen Werke der Schîʿiten geben sich als muʿtazilitische Lehrbücher zu erkennen durch ihre Einteilung in die beiden Hauptstücke, deren eines die Kapitel über Gotteseinheit und das

andere die Kapitel über Gerechtigkeit umfaßt (oben S. 104). Natürlich dürfen innerhalb derselben die Darlegungen über Imamtheorien und Unfehlbarkeit des Imams nicht fehlen. Es ist aber auch in diesem Punkte nicht nebensächlich, daß in bezug auf letztere Frage einer der radikalsten Muʿtaziliten, al-Naẓẓâm, in Übereinstimmung mit ihnen ist. Und ganz besonders charakteristisch ist es für die Richtung der schîʿitischen Theologie, daß sie die Beweise für ihre Theorie vom Imamat vollends auf muʿtazilitische Grundlagen aufgebaut hat. Die Unerläßlichkeit der Anwesenheit eines Imams in jedem Zeitalter, der Unfehlbarkeitscharakter dieser Person werden mit der der Muʿtazila eigenen Voraussetzung von der im Sinne der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit unerläßlichen Leitung (luṭf wâdschib, S. 105) in Zusammenhang gebracht. Gott müsse der Menschheit in jedem Zeitalter einen dem Irrtum nicht ausgesetzten Führer erstehen lassen. So befestigt die schîʿitische Theologie ihre wichtigsten Grundlagen mit den Theorien der muʿtazilitischen Dogmatik[5].

14. Im rituellen und gesetzlichen Teile der Religionslehre sind es nur ganz kleinliche, selten an grundsätzliche Dinge streifende Formalitäten, die einen Unterschied zwischen Sunniten und Schîʿiten bemerken lassen.

Die rituelle und gesetzliche Praxis der Schîʿiten unterscheidet sich von der Gesetzübung innerhalb des übrigen Islams nicht anders, als wie im Rahmen der Orthodoxie das eine rituelle Madhab vom anderen unterschieden ist. Es sind immer nur kleinliche formale Differenzen in den Modalitäten; ganz ebenso, wie solche Abweichungen z. B. zwischen Ḥanefiten und Mâlikiten usw. hervortreten[1]. Man hat beobachtet, daß der schîʿitische Ritualismus mit dem schâfiʿitischen die meiste Verwandtschaft zeigt. Grundgesetze werden dadurch nicht berührt. Der Schîʿite gilt dem Sunniten als Dissenter nicht wegen der Eigentümlichkeiten seiner gesetzlichen Praxis, auch nicht wegen der Richtung seiner Dogmatik, sondern hauptsächlich wegen seiner Abweichung vom rezipierten Staatsrecht der Sunna.

Um einzusehen, wie kleinlich die ritualistischen Differenzen der Schîʿa in ihrem Verhältnis zur Praxis der sunnitischen Gemeinde sind, ist es am zweckmäßigsten, die Verordnungen über jene Änderungen kennen zu lernen, die

eine sunnitische Gesellschaft vornehmen muß, wenn sie infolge einer Eroberung sich in schî'itischer Weise einzurichten hat. Zu diesem Behufe heben wir aus einer sich uns darbietenden Beispielsammlung eine im Jahre 866 n. Chr. durch einen schî'itischen Eroberer erlassene Instruktion heraus, in der die Änderungen angeordnet werden, durch die in Ṭabaristân die öffentliche Ordnung in schî'itischem Sinne eingerichtet werden solle:

> „Du mußt deine Untergebenen anhalten, das Buch Allahs und die Sunna seines Gesandten als Richtschnur zu betrachten, sowie auch alles, was vom Herrscher der Gläubigen 'Alî b. Abî Ṭâlib authentisch überliefert ist, in den Grundlehren der Religion (uṣûl) und in den von diesen abgeleiteten Zweigen (furû'); ferner die Vorzüglichkeit des 'Alî über die gesamte rechtgläubige Gemeinschaft (umma) öffentlich zu bekennen. Du mußt ihnen auf das allerstrengste verbieten, an das absolute Verhängnis (dschabr) und an anthropomorphistische Vorstellungen zu glauben und sich gegen das Bekenntnis zur Gotteseinheit und Gerechtigkeit aufzulehnen. Es muß ihnen verboten werden, Nachrichten zu tradieren, in denen den Feinden Gottes und den Feinden des Herrn der Rechtgläubigen ('Alî) Vorzüge zugeeignet werden. Du mußt ihnen befehlen, die Bismillâh-Formel (der ersten Sure beim Beginn des Gebetes) laut herzusagen; die Kunût-Bitte beim Frühgebet zu rezitieren[2]; beim Leichengebet die Allâh-akbar-Formel fünffach zu wiederholen; das Streichen der Fußbekleidung (an Stelle der Fußwaschung vor dem Gebete) zu unterlassen[3]; dem *Aḏân* (Aufruf zum Gebet) und der *Iḳâma* (im Anschluß an ersteren und in verkürzter Wiederholung seines Textes geschehende Ankündigung des Beginnes des Gebetritus) den Satz: ‚Herbei zum besten der frommen Taten' hinzuzufügen[4]; die Iḳâma doppelt zu rezitieren".

Außer den dogmatischen Prinzipien handelt es sich demnach um ganz minimale rituelle Unterschiede, wie deren innerhalb der orthodoxen Maḏâhib in großer Anzahl vorkommen[5]. Im ganzen sollen es 17 Einzelfragen sein, in denen das schî'itische Gesetz eine Sonderstellung einnimmt und nicht mit einem oder dem anderen orthodoxen Maḏhab in Übereinstimmung ist[6].

15. Die ernsteste Unterscheidungslehre zwischen dem sunnitischen und dem schî'itischen Gesetz ist auf dem Gebiete des Eherechtes zutage getreten. Sie fällt für unsere Betrachtung und Abschätzung des Schî'itismus jedenfalls schwerer ins Gewicht als jene kleinlichen ritualistischen Unterschiede, die sich bei der Übung der religiösen Bräuche kundgeben.

Namentlich ist es eine Frage des Eherechtes, die es verdient, von diesem Gesichtspunkte aus unsere Aufmerksamkeit zu beanspruchen: die Gültigkeit oder Ungültigkeit des mit Begrenzung seiner Dauer geschlossenen Ehebündnisses, der Zeitehe[1].

Auch im Staate des Plato nimmt unter Gesichtspunkten, die sich von den im islamischen Leben geltenden freilich grundsätzlich unterscheiden, die Zeitehe im Kreise der durch ihn als „Wächter" bezeichneten Auslese der Gesellschaft eine berechtigte Stellung ein. Theodor Gomperz hat dafür Analogien aus dem Kreise der gesellschaftlichen Bewegungen in Neu-England angeführt: die durch John Humphrey Noyes gegründete Sekte der „Perfektionisten", die in Oneida, ein volles Menschenalter hindurch ihren Hauptsitz hatte[2] und deren Eheanschauungen seither in der erzählenden Literatur (trial marriage) nachgebildet wurden.

Es waren natürlich andere Rücksichten, aus denen Muhammed am Beginn seiner gesetzgeberischen Laufbahn eine im heidnischen Arabertum übliche Form der Eheschließung (als solche ist sie durch Ammianus Marcellinus bezeugt) duldete, deren terminologische Benennung (mutʿa) wörtlich als Genußehe übersetzt wird, die wir aber besser Zeitehe nennen. Nach Ablauf der bei einer solchen Ehevereinbarung (ṣigha) bestimmten Frist hört die Gültigkeit der Ehe, im Sinne des Übereinkommens, ohne jede Scheidungsformalität eo ipso auf[3]. Die Gültigkeit dieser Form der Eheschließung wurde jedoch nach einigen Jahren abrogiert: die Berichte gehen darüber auseinander, ob der Prophet selbst oder — was wahrscheinlicher ist — erst ʿOmar eine solche Zeitehe als „die Schwester der Unzucht" erklärt und sie den Rechtgläubigen verboten habe. Sie kam aber auch nach diesem Verbot in eingeschränktem Maße (z. B. gelegentlich der Pilgerreisen) vor. Da die Freigebung der mutʿa-Form der Eheschließung sich auf ein auf Ibn ʿAbbās zurückgehendes Ḥadīth beruft, hat man sie spottweise „eine Ehe nach der Weise des Fetwā Ibn ʿAbbās" genannt[4]. Die Sunniten haben sich im Fortschritte der Festigung der islamischen Institutionen der Verpönung der Zeitehe gefügt, während die Schīʿiten mit Berufung auf Koran, Sure 4 v. 28[5] ein solches Ehebündnis noch heute als gültig betrachten[6]. Seine Aufhebung durch den Propheten sei nicht glaubwürdig

bezeugt. Die Gültigkeit der mutʿa sei — sagen sie — durch ʿOmar in unzuständiger Weise abrogiert worden[7], einen Mann, den sie, wenn auch die Nachrichten über seine Verfügung glaubwürdig wären, als Autorität des Gesetzes nicht anerkennen.

Dies müssen wir wohl als die einschneidendste gesetzliche Streitfrage zwischen sunnitischem und schīʿitischem Islam betrachten.

16. In diesem Zusammenhange sind auch noch einige religiöse Sitten und Bräuche zu erwähnen, die in das Gebiet historischer Erinnerung gehören und mit dem Andenken der ʿAlīden, der Trauer der Schīʿiten um das Matyrium der Mitglieder dieser heiligen Familie zusammenhängen. Die bujidischen Regenten, unter deren Schutz die schīʿitische Gesinnung sich freier ans Licht wagen durfte, richteten ein eigenes religiöses Fest ein (*ʿīd al-ghadīr*), zum Andenken an den beim Teiche Chumm erfolgten Akt der Einsetzug, durch welchen der Prophet den ʿAlī zu seinem Nachfolger ernannte, ein Ereignis, auf das sich die ʿAlīanhänger seit alter Zeit zur Legitimierung ihres schīʿitischen Glaubens berufen[1]. Älter ist die Begehung des ʿĀschūrā (10. Muḥarram) als Buß- und Trauertag, zum Andenken an die Kerbelā-Katastrophe, welche die Überlieferung auf diesen Tag verlegt. Auch die Wallfahrten zu den durch ʿalīdische Erinnerungen geheiligten Stätten und Gräbern im ʿIrāḳ[2] geben dem Heiligen- und Gräberkultus im Schīʿitentum ein eigentümliches individuelles Gepräge, das ihn an innerer Bedeutung weit über den auch im Sunnitismus reich entfalteten Heiligenkultus emporhebt.

17. Ehe wir von der Darlegung der staatsrechtlichen, dogmatischen und gesetzlichen Eigentümlichkeiten dieser islamischen Sekte zu den religionsgeschichtlichen Kombinationen übergehen, die auf der Grundlage schīʿitischer Doktrinen in die historische Erscheinung getreten sind, ist es an diesem Punkte nicht unwichtig, auf einige irrtümliche Anschauungen hinzuweisen, die noch bis in die neueste Zeit über das Wesen des Schīʿitentums allgemein verbreitet waren und noch heutzutage nicht als vollends beseitigt betrachtet werden können.

In aller Kürze möchte ich d r e i dieser irrigen Anschauungen hervorheben, die im religionshistorischen

Zusammenhang dieser Vorträge nicht mit Stillschweigen übergangen werden können:

a) Die falsche Ansicht, nach welcher der Unterschied zwischen sunnitischem und schî'itischem Islam hauptsächlich darin bestehe, daß jener neben dem Koran noch die Sunna des Propheten als Quelle des religiösen Glaubens und Lebens anerkennt, während die Schî'iten sich auf den Koran beschränken und die Sunna verwerfen[1].

Dies ist ein das Wesen des Schî'itismus völlig verkennender Grundirrtum, der wohl zumeist durch die terminologische Antithese zwischen „Sunna" und „Schî'a" hervorgerufen worden ist. Kein Schî'ite wird es dulden, als Gegner des Prinzips der Sunna betrachtet zu werden. Vielmehr sei er Vertreter der richtigen Sunna, der durch die Mitglieder der Prophetenfamilie vermittelten heiligen Tradition, während die Gegner ihre Sunna auf die Autorität rechtraubender „Genossen" gründen, deren Glaubwürdigkeit die Schî'iten im Prinzipe verwerfen.

Es ist eine der häufigsten Erfahrungen auf diesem Gebiete, daß es eine unabsehbare Anzahl von Traditionen gibt, die beiden Gruppen gemeinsam sind: sie unterscheiden sich lediglich in den Autoritäten der Beglaubigung. Wenn die Ḥadîthe der Sunniten ihren Tendenzen förderlich sind oder mindestens denselben nicht im Wege stehen, berufen sich schî'itische Theologen ohne Bedenken auf die kanonischen Traditionssammlungen der Gegner; man könnte sogar ein Beispiel dafür anführen, daß die Sammlungen des Buchârî, des Muslim sowie andere Ḥadîthwerke in den andächtigen Freitagnachtversammlungen als Gegenstand frommer Lektüre am Hofe eines fanatischen schî'itischen Veziers (Ṭalâ'i' b. Ruzzîk) gedient haben[2].

Die Tradition ist also eine integrierende Quelle des religiösen Lebens auch innerhalb der Schî'a. Wie kräftig das Bewußtsein davon in den Lehrern des schî'itischen Islams lebt, kann die Tatsache lehren, daß die in unserem zweiten Abschnitte erwähnte Belehrung des 'Alî über Koran und Sunna (S. 41) einer von den Schî'iten überlieferten Sammlung feierlicher Reden und Sprüche des 'Alî entnommen ist. Die Hochhaltung der Sunna ist sonach ein Erfordernis des Schî'itismus, ebenso wie sie es im eigentlichen sunnitischen Islam ist. Dies zeigt auch die große Sunnaliteratur der Schî'iten

mit den an sie geknüpften Untersuchungen: der große Eifer, mit dem der ʿalīdischen Richtung anhängende Gelehrte Ḥadīthe erdichteten oder frühere Erdichtungen propagierten, die den Interessen des Schīʿitentums dienlich sein sollten[3].

Es ist also nichts mit der prinzipiellen Sunnalosigkeit der Schīʿiten[4]. Nicht als Sunnaläugner stellen sie selbst sich den sunnatreuen Gegnern gegenüber, sondern als „Getreue der Prophetenfamilie" und ihre Anhänger — dies ist der Sinn des Wortes *„schîʿa"* — oder als Élite (*al-chāṣṣa*) gegenüber dem Troß der in Irrtum und Blindheit befangenen Allgemeinheit (*al-ʿāmma*).

b) Die irrige Anschauung, als ob der Ursprung und die Entwicklung des Schīʿitentums den modifizierenden Einfluß der Ideen der in den Islam durch Eroberung und Mission einverleibten iranischen Völkerschaften darstellte.

Diese weitverbreitete Ansicht ist auf ein historisches Mißverständnis gegründet, das Wellhausen in den „Religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam" endgültig widerlegt hat. Die ʿalidische Bewegung ist auf genuin arabischem Boden entstanden; erst während des Aufstandes des Muchtār findet sie Verbreitung unter den nichtsemitischen Elementen des Islams[5]. Auch die Wurzeln der Imamtheorie, die theokratische Opposition gegen die weltliche Auffassung der Staatsgewalt, der Messianismus, in den die Imamtheorie ausläuft, und der Parusieglaube, in der er eine Form findet, sind, wie wir gesehen haben, auf jüdisch-christliche Einflüsse zurückzuführen. Selbst die übertreibende Vergöttlichung des ʿAlī war zuerst durch ʿAbdallāh ibn Sabā ausgesprochen, noch ehe vom Einströmen solcher Ideen aus arischen Kreisen die Rede sein konnte, und Araber schlossen sich in großen Massen dieser Bewegung an[6]. Auch die äußersten Konsequenzen einer anthropomorphistischen Inkarnationslehre (oben S. 219) haben zum Teil Leute von untrüglich arabischer Rassenabstammung zu Urhebern.

Das Schīʿitentum als Sektenlehre wurde von legitimistisch und theokratisch gestimmten Stammarabern ebenso eifrig ergriffen wie von Iraniern. Allerdings war die schīʿitische Oppositionsform den letzteren überaus willkommen, und sie haben sich dieser Gestaltung des Islamgedankens gern angeschlossen, auf deren weitere Entfaltung sie mit ihren alten ererbten Ideen von Gotteskönigtum auch Einfluß üben

konnten. Aber die ersten Ursprünge dieser Ideen innerhalb des Islams setzen solche Einflüsse nicht voraus. Das Schî'itentum ist in seinen Wurzeln ebenso arabisch wie der Islam selbst.

c) Die irrige Meinung, daß der Schî'itismus die Reaktion der Geistesfreiheit gegen semitische Verknöcherung darstelle.

In neuerer Zeit war es besonders Carra de Vaux, der den Widerstreit des ersteren gegen den sunnitischen Islam als „die Reaktion des freien und weiten Gedankens gegen die enge und unbeugsame Orthodoxie" betrachtet [7].

Diese Anschauungsweise wird von keinem Kenner der schî'itischen Gesetzlehren als richtig anerkannt werden können. Wohl konnten die Gegner mit Recht die Anklage erheben, daß der 'Alîkultus so sehr im Mittelpunkte des schî'itischen Religionslebens stehe, daß daneben die übrigen Elemente der Religion in den Hintergrund treten (oben S. 216). Diese an der schî'itischen Gesellschaft gemachte Erfahrung kann aber keineswegs zur Charakteristik der der sunnitischen Partei an Strenge in nichts nachstehenden Prinzipien der Gesetzlehre der Schî'iten dienen. Auch das unter den schî'itischen Muhammedanern in Persien überhandnehmende leichtere Verfahren gegenüber manchen durch das Ritualgesetz gebotenen Beschränkungen [8] kann uns in der historischen Beurteilung der Prinzipien des Schî'itismus nicht irreführen. „Schon durch die Zurückdrängung aller in der Gesamtheit wirkenden Faktoren zugunsten unfehlbarer persönlicher Autoritäten weisen die Schî'iten jene fakultativen Elemente des Liberalismus zurück, die in der sunnitischen Gestaltung des Islams sich kundgegeben hatten" [8a]. Es ist vielmehr der Geist des Absolutismus, der die schî'itische Religionsauffassung durchdringt.

Wenn wir ferner anerkennen, daß sich Weit- und Engherzigkeit der religiösen Gesichtspunkte vornehmlich an dem Grade der toleranten Gesinnung abschätzen lassen, die Andersdenkenden gegenüber betätigt wird, so muß der Schî'itismus bei Vergleichung mit der sunnitischen Ausbildung des Islams auf eine tiefere Rangstufe gestellt werden. Wir haben dabei natürlich nicht moderne Erscheinungsformen innerhalb schî'itischer Völker im Auge, sondern lediglich die in den Dokumenten ihrer Lehre ausgeprägten religiösen und gesetzlichen Institutionen dieses Zweiges des Islams, die

durch die tatsächlichen Lebenserfordernisse der allerneuesten Zeit allenthalben vielfach überwunden worden sind und im gesellschaftlichen Verkehr in ihrer ganzen Strenge nur noch bei weltentlegenen Schichten zur Geltung kommen können.

An ihren gesetzlichen Dokumenten betrachtet, erscheint die interkonfessionelle Gesetzesauffassung des Schīʿitismus viel härter und roher als die der Sunniten. In ihrem Gesetz tritt eine gesteigerte Intoleranz gegen Andersgläubige hervor. Die schīʿitische Gesetzesinterpretation machte keinen Gebrauch von den Erleichterungen, welche die sunnitische Orthodoxie gegenüber mancher Engherzigkeit der alten Anschauungen eingeführt hat. Während der Sunnaislam die harte Bestimmung des Korans (9 v. 28), daß „die Ungläubigen unrein sind“, durch die zur Anerkennung erhobene Interpretation so gut wie aufgehoben hatte, hält die schīʿitische Gesetzlichkeit an dem Wortlaut jener Verordnung fest, erklärt die körperliche Substanz des Ungläubigen in rituellem Sinne für unrein und ordnet seine Berührung unter die zehn Dinge ein, die in ritueller Beziehung Unreinheit (nadschāsat) hervorrufen[9]. Treu aus dem Leben gegriffen ist die Verwunderung von Moriers Hadschi Baba (I c. 16), der es „als den außerordentlichsten Charakterzug der Engländer bezeichnet, daß sie auf keinen Menschen als auf etwas Unreines blicken. Sie berühren sowohl einen Israeliten als einen ihres Stammes“. Aus dem Gesichtspunkt des schīʿitischen Gesetzes ist eine solche Betrachtung von Glaubensfremden nicht eben selbstverständlich. Davon können wir manches Beispiel in den Werken von Europäern finden, die unter Schīʿiten verkehrt haben. Ich begnüge mich, nur einige Bemerkungen aus dem Werke eines zuverlässigen Beobachters des persischen Volksgeistes, Dr. J. E. Polaks, der lange Jahre als Leibarzt des Schāh Nāṣir al-dīn im schīʿitischen Persien lebte, anzuführen. „Kommt zufällig ein Europäer bei Beginn des Mahls, so gerät der Perser in Verlegenheit, denn ihn abzuweisen verbietet der Anstand, ihn zuzulassen hat seine Schwierigkeit, weil die von einem Ungläubigen berührten Speisen für unrein gelten“[10]. „Die von Europäern liegen gelassenen Reste werden von den Dienern verschmäht und den Hunden überlassen“. Von den in Persien unternommenen Reisen sprechend: „Der Europäer versäume ja nicht, ein Trinkgefäß bei sich zu tragen; er erhält nirgends

eins geliefert, weil nach dem Glauben der Perser jedes Gefäß unrein wird, sobald es ein Ungläubiger benützt"[11]. Von dem zeitgenössischen Minister des Äusseren, Mirza Sejjid Khān, erzählt derselbe Kenner Persiens, daß er „beim Anblick eines Europäers sich die Augen wäscht, um sie vor Verunreinigung zu schützen". Dieser Minister war ein sehr frommer Muslim, der sich nur sehr ungern aus Rücksichten der Gesundheit zum Genuß des Weines als Heilmittel entschließen konnte. Er fand aber schließlich doch solchen Gefallen an diesem Heilmittel, daß er „unbeschadet seiner Frömmigkeit, niemals in nüchternem Zustand zu treffen war"[12]. Dieselbe Intoleranz betätigen die Schī'iten gegen die in ihrer Mitte lebenden Zoroastrier. Edward G. Browne erzählt davon manche Erfahrung, die er während seines Aufenthaltes in Jezd machen konnte. Ein Zoroastrier erhielt die Bastonade, weil zufällig sein Kleid mit Obststücken in Berührung kam, die im Bazar zum Verkauf ausgestellt waren. Dieselben wurden durch diese Berührung des Ungläubigen als unrein betrachtet und durften von keinem Rechtgläubigen (Schī'iten) mehr genossen werden[13].

Dieser Denkweise begegnet man vielfach unter ungebildeten schī'itischen Völkerschaften außerhalb Persiens. Im südlichen Libanon, zwischen Ba'lbek und Ṣafed und östlich nach Coelesyrien und dem Antilibanon findet man unter den dorfbewohnenden Bauern Anhänger der Schī'itensekte unter dem Namen Metāwile (Singul. Mitwālī = Mutawālī, d. h. „Getreue Anhänger der 'Alī-Familie"), ein hier zur Sektenbezeichnung dienendes Attribut der schī'itischen Gesinnung. Sie mögen 50—60 000 Seelen zählen. Nach einer ganz unverbürgten Nachricht sollen sie von kurdischen Ansiedlern stammen, die zur Zeit Saladins aus Mesopotamien nach Syrien verpflanzt wurden. In diesem Falle wären sie ihrem Ursprunge nach Iranier[14]; doch scheint dies eine völlig grundlose Annahme zu sein. Ihre größten Gemeinden sind in Ba'lbek und den umliegenden Dörfern. Ihnen entstammte die Emīrenfamilie der Ḥarfūsch. Diese Bauern teilen mit sonstigen Schī'iten das eben gekennzeichnete Gefühl gegen Andersgläubige. Trotzdem sie die Tugend der Gastfreundschaft gegenüber jedermann bewähren, werden sie Gefäße, in denen sie Andersgläubigen Speise und Trank gereicht hatten, als infiziert betrachten. Darüber kann der ameri-

kanische Forscher Selah Merill, der im Auftrag der American Palestine Exploration Society 1875—77 viel in jenen Gegenden herumkam, berichten: „Sie glauben durch die Berührung von Christen verunreinigt zu werden. Selbst ein Gefäß, aus dem ein Christ getrunken, oder aus dem er gegessen hat oder auch nur während des Essens benutzt hat, wird von ihnen niemals mehr benutzt, sie zerstören es allsogleich“ [15].

Wenn wir auch die Annahme, als sei das Schî'itentum in seiner Entstehung als Frucht der Einwirkung iranischer Einflüsse auf den arabischen Islam zu betrachten, als irrig zurückweisen mußten, so können wir dennoch die religiöse Härte gegen Andersgläubige für persische Einflüsse beanspruchen, die in der historischen Ausbildung der Ideen des Schî'itentums sekundär zur Geltung gekommen sind [16]. Das ebenerwähnte Verhalten des schî'itischen Gesetzes gegen Andersgläubige bringt uns unwillkürlich die in persischen Religionsschriften festgelegten, bei den heutigen Zoroastriern wohl auch zumeist obsoleten alten Regeln in Erinnerung, als deren islamischen Nachklang wir sie betrachten können:

„Ein Zoroastrier muß sich mit Nirang reinigen, wenn er einen Nicht-Zoroastrier berührt hat“. „Ein Zoroastrier darf keine Nahrung gebrauchen, die ein Nicht-Zoroastrier zubereitet hat; auch keine Butter, auch keinen Honig; selbst auf Reisen nicht“ [17].

Und besonders die Übernahme dieser letzteren persischen Gesetzbestimmung hat Anlaß zu einer rituellen Differenz zwischen den beiden islamischen Richtungen gegeben. Trotz der im Koran 5 v. 7 ausdrücklich gegebenen Erlaubnis hält das Gesetz der Schî'iten die von Juden und Christen zubereiteten Speisen für verbotene Nahrung; was von ihnen geschlachtet wird, dürfe der Muslim nicht genießen [18]. Die Sunniten befolgen auch darin die minder engherzige Übung, für die der Koran selbst die Handhabe bietet [19].

Auch in einem anderen Kapitel des Religionsgesetzes machen die Schî'iten keinen Gebrauch von der durch den Koran eingeräumten Freiheit, sondern ziehen vielmehr im Widerspruch mit ihrer heiligen Schrift die Konsequenz ihrer intoleranten Anschauungen. Der Koran gestattet dem Muslim die Ehe mit ehrbaren Frauen jüdischen und christlichen Glaubens. (Sure 5 v. 7.) Von sunnitischem Standpunkt aus können nach der Theorie des alten Islams solche Mischehen

für unbedenklich gehalten werden[20]. Der Chalife ʿOthmān heiratete die Christin Nāʾila[21]. Die Schiʿiten hingegen beurteilen solche Ehen mit einem Blick auf das Gesetz in Sure 2 v. 220, das die Ehe mit Polytheisten (muschrikāt) verbietet. Der dem Connubium mit monotheistischen Andersgläubigen günstige Koranvers wird durch Interpretation seinem ursprünglichen Sinne entzogen[22].

Aber nicht nur auf Nichtmuslime, sondern auch auf den andersdenkenden Muslim erstreckt sich die intolerante Gesinnung der richtigen Schiʿiten. Damit ist ihre Literatur vollauf gesättigt. Die Stimmung der Schiʿa als einer von Anfang an mit den Schwierigkeiten einer ecclesia oppressa gegen Verfolgung und Unterdrückung ankämpfenden Gemeinschaft, die ihre Gesinnung zumeist fern von der freien Bahn offenen Bekenntnisses nur in geheimem Einverständnis der Genossen betätigen kann, ist auf Ingrimm gegen die herrschenden Feinde gerichtet. Sie betrachtet die ihr aufgedrungene *taḳijja* als ein Martyrium, das ihrem Haß gegen die Ursachen dieses Zustandes nur immer neue Nahrung zuführt. Wir haben bereits gesehen, daß ihre Theologen es zustande gebracht haben, das Verfluchen der Feinde geradezu zu religiöser Pflicht zu erheben (oben S. 215). In der Lieblosigkeit gegen Andersgläubige geht mancher ihrer Theologen so weit, den Koranvers, der das Almosengeben anbefiehlt, mit der Beschränkung zu begleiten, Ungläubige und Gegner der ʿalīdischen Sache von allen Wohltaten auszuschließen. Der Prophet habe gesagt: „Wer unseren Feinden Almosen gibt, ist wie jemand, der die Heiligtümer Gottes bestiehlt“[23]. Die Sunniten können sich für eine humanere Auffassung auf den Chalifen ʿOmar berufen, der bei seinem Einzug in Syrien den Befehl erteilte, aus den für die allgemeinen Zwecke der Islamgemeinschaft eingehobenen Steuern (ṣadaḳāt) auch hilflose, kranke Christen zu unterstützen[24]. Die Traditionen der Schiʿiten sind gegen andersdenkende Muhammedaner fast feindlicher gesinnt als gegen Nichtmuslime. In einem ihrer Sprüche werden die Syrer (d. h. die sunnitischen Gegner) tiefer gestellt als die Christen, die Medinenser (die sich bei dem Chalifat des Abū Bekr und ʿOmar beruhigten) tiefer als die mekkanischen Heiden[25]. Hier ist kein Boden für tolerante Gesinnung, Duldung und Nachsicht gegen Andersdenkende. Bis zu welch unver-

nünftigem Grade ihre Verachtung der Gegner sich steigert, kann uns auch folgende Kleinigkeit zeigen. Eine ihrer maßgebenden Autoritäten lehrt, daß in zweifelhaften Fällen, in denen die Quellen des Religionsgesetzes keinen Anhaltspunkt für eine sichere Entscheidung an die Hand geben, der Grundsatz zu befolgen sei, das Gegenteil davon zu tun, was die Sunniten für richtig halten. „Was der ʿāmma (der sunnitischen Anschauung) widerspricht, darin ist die Korrektheit“ [26]. Dies ist eine Theologie des Hasses und der Unduldsamkeit.

18. Von den vielen Verzweigungen des Schīʿitentums, die mit der Zeit vollends vom Schauplatz verschwunden sind, haben sich neben den Zwölfern besonders zwei Sekten zur Geltung gebracht: die Zejditen und die Ismāʿiliten.

a) Die ersteren schwenken in der Reihenfolge der Imame beim fünften Imam der Zwölfer ab und anerkennen an dessen Stelle den Zejd, Sohn des ʿAlī Zejn al-ʿābidīn, Sohnes des Husejn. Sie bilden den gemäßigten Flügel der Schīʿiten, indem sie in die absolute Verdammung des Abū Bekr und ʿOmar und der Genossen des Propheten, die dem ʿAli die unmittelbare Sukzession nicht zuerkannten, nicht einstimmen. Sie erkannten die überragenden Vorzüge des ʿAlī nicht; diese Kurzsichtigkeit stempelt sie aber nicht zu Missetätern, die Personen ihrer Wahl nicht zu Usurpatoren. Die Zejditen stehen in der Imamatsfrage, dem springenden Punkt der Sektenspaltung, den Sunniten näher als alle anderen Zweige der Schīʿiten. Auch sie waren in verschiedene Fraktionen gespalten, je nachdem sie in der Folge der einen oder der anderen Linie der Abkömmlinge des Zejd das Imamat zuerkennen. Die schīʿitische Dynastie, der es gelang, 863—928 Chr. in Ṭabaristān zur Herrschaft zu gelangen, die Idrisiden in Nordwestafrika (791—926 Chr.) sowie die Imamate in Südarabien führen ihre Berechtigung auf zejditische Ansprüche zurück. Der zejditische Zweig der Sekte der Schīʿiten ist heutigen Tages noch in Südarabien verbreitet (volkstümlich *al-zujūd* genannt).

b) Die Ismāʿiliten haben ihren Namen daher, daß sie, im Unterschiede von den „Zwölfern“, die Reihe ihrer sichtbaren Imame mit dem siebenten abschließen. Ihr von den „Zwölfern“ nicht anerkannter siebenter Imam ist Ismāʿīl, Sohn des sechsten Imams Dschaʿfar (gest. 762 Chr.), der jedoch — die Ursache wird verschieden angegeben —

die Imamwürde tatsächlich nicht antrat, sondern auf seinen Sohn Muhammed übergehen ließ, der also der wirkliche siebente Imam, als solcher die Stelle des Ismāʿîl vertritt. Nach ihm folgen seine Nachkommen in ununterbrochener Deszendenz als verborgene, latente, der Öffentlichkeit sich entziehende Imame, bis als Resultat lange geübter geheimer ismāʿîlitischer Propaganda, in ʿUbejdallāh, dem Begründer des Fāṭimidenreiches in Nordafrika (910 Chr.), der rechtmäßige Imam als Mahdī öffentlich auftritt. Die Getreuen dieses Systems der Schîʿa heißen demnach im Unterschiede von den gewöhnlichen Imamiten auch „Siebener".

Diese Differenz würde wegen ihrer bloß formalen Bedeutung keinen Anspruch darauf haben, sie aus der Reihe der mannigfachen Verzweigungen des Schîʿitismus hervorzuheben, wenn nicht die Propaganda der Ismāʿîliten den Rahmen zu einer in der Religionsgeschichte des Islams sehr wichtigen Bewegung geboten hätte, und wenn es nicht eben ihrer geheimen Wühlerei gelungen wäre, in eine in der politischen Geschichte des Islams denkwürdige staatliche Gestaltung auszumünden.

Die Leute, die für die Anerkennung der ismāʿîlitischen Form der Imamlehre Propaganda übten, benutzten diese ihre Tendenz zu einer Verschmelzung mit Theorien, die den überlieferten Islam, auch in seiner schîʿitischen Form, in Frage stellten und zu seiner völligen Zersetzung führten.

Einer der mächtigsten Einflüsse, die auf die innere Evolution der Islamideen einwirkten, ist von der neuplatonischen Philosophie ausgegangen. Die Gedanken dieses philosophischen Systems haben die weitesten Kreise des Islams beeinflußt, und haben sogar Eingang in Dokumente gefunden in denen der unanfechtbar orthodoxe Glaubensinhalt des Islams zum Ausdruck kommt[1]. Im vierten Abschnitte konnten wir erfahren, daß die neuplatonischen Ideen ihre konsequenteste Anwendung auf den Islam im Ṣûfismus gefunden haben. Es hat auch im schîʿitischen Kreise nicht an Versuchen gefehlt, die Imam- und Mahdītheorien mit den neuplatonischen Emanationsideen eng zu verflechten[2].

Diese Beeinflussung bekundet sich hauptsächlich im Gebrauch, den die ismāʿîlitische Propaganda von jenen Ideen machte; mit dem Unterschiede allerdings, daß der Ṣûfismus bloß auf einen innerlichen Aufbau des religiösen Lebens abzielt, während die Wirkung neuplatonischer Ideen im

Ismāʿilitismus den Beruf hatte, den ganzen Organismus des Islamszu ergreifen und zu modifizieren. Die Imamidee ist nur die Hülle, in die sich dies Zerstörungswerk kleidet, ein scheinbar islamischer Angriffspunkt, an dem diese Bewegung ihre Hebel ansetzen kann. Die Ismāʿiliten gehen von der Emanationslehre der Neuplatoniker aus, die von dem Bunde der sogenannten „Getreuen“ in Baṣra in einer systematischen Enzyklopädie zu einer religionsphilosophischen Konstruktion verarbeitet wurde, deren Konsequenzen nun die Ismāʿilijja bis ins äußerste zieht. Gleichsam als historische Spiegelung der kosmischen Emanationslehre jener Philosophie konstruieren sie ein System von periodenweise in Erscheinung tretenden Manifestationen des Weltintellektes, deren mit Adam beginnende und sich in Noah, Abraham, Moses, Jesus, Muhammed fortsetzende Folge mit dem auf den sechsten Imam der Schîʿiten folgenden Imam (Ismāʿīl und seinem Sohn Muḥammed b. Ismāʿīl) zu einer zyklischen Siebenerreihe von Sprechern (*nāṭiḳ*) abschließt. Die Zwischenperioden zwischen den einzelnen dieser „Sprecher“ werden durch Siebenerreihen von Personen ausgefüllt, gleichfalls Emanationen überweltlicher Potenzen, die das Werk des Sprechers, dem sie folgen, befestigen und das des folgenden vorbereiten: eine festgeschlossene, künstlich konstruierte Hierarchie, in deren Fortschritt seit Beginn der Welt der immer in vollkommenerer Weise sich kundgebende göttliche Geist sich der Menschheit offenbart. Die jeweils eintretende Manifestation vervollkommnet das Werk ihrer Vorgängerin. Die göttliche Offenbarung ist nicht an einem chronologisch gegebenen Punkte der Weltgeschichte abgeschlossenen. In gleicher zyklischer Regelmäßigkeit folgt auf den siebenten nāṭiḳ der Mahdī, mit dem Beruf, als noch vollkommenere Manifestation des Weltgeistes das Werk seiner Vorgänger, auch das des Propheten Muhammed, zu überholen.

„In dieser Wendung des Mahdībegriffs wird eins der grundlegenden Prinzipe des Islams zerstört, an dem der gewöhnliche Schîʿitismus zu rütteln nicht gewagt hatte. Muhammed gilt dem Bekenner des Islams als „Siegel der Propheten“ — dies Attribut hatte er sich, wohl in anderem Sinne, selbst beigelegt (Sure 33 v. 40) — und die muhamedanische Kirche, sowohl in ihrer sunnitischen, als auch in ihrer schîʿitischen Gestaltung, hat dem die dogmatische

Deutung gegeben, daß Muhammed die Reihe der Propheten für immer abschließe, daß er für ewige Zeiten erfüllte, was seine Vorgänger vorbereitet, daß er der Überbringer der letzten Sendung Gottes an die Menschheit sei. Der „erwartete Mahdī“ sei nur Wiederhersteller des durch Verderbnis der Menschheit vergeudeten Werkes des letzten Propheten, „in dessen Spuren er tritt“, und dessen Namen er trägt; nicht selbst Prophet, geschweige denn Lehrmeister einer über Muhammeds Verkündigung hinausschreitenden heilsgeschichtlichen Evolution[3]. Im emanatistischen System der Ismāʿīliten verliert der prophetische Charakter Muhammeds und das Gesetz, das er im Namen Gottes brachte, die Bedeutung, die ihm im übrigen Islam, auch im schīʿitischen, zugeeignet wird.“

In geheimer Propaganda wurden unter der Flagge der schīʿitischen Partei der Ismāʿīlijja — die jedoch nur als Vorwand diente — mit stufenweiser Einführung in die aufeinanderfolgenden Erkenntnisgrade die den Islam zersetzenden Lehren verbreitet. In den höheren Einweihungsstufen stellt sich die konfessionelle Zugehörigkeit zur Religion Muhammeds als leere Form heraus. An seinem Endpunkte ist der Ismāʿīlitismus die Zerstörung alles Positiven. Aber bereits auch in den vorbereitenden Graden wird das Gesetz und die Tradition des Islams sowie die heilige Geschichte des Korans in allegorischem Sinne gefaßt, der Wortlaut als Hülle des wahren geistigen Wesens in den Hintergrund geschoben. „Gleichwie die neuplatonische Lehre die Abstreifung der körperlichen Hülle und die Einkehr in die himmlische Heimat der Weltseele anstrebt, so müsse der Wissende die körperlichen Hüllen des Gesetzes durch Erhebung zu immer höherer und reinerer Erkenntnis entfernen und sich zur Welt der reinen Geistigkeit emporschwingen. Das Gesetz sei nur pädagogisches Mittel von vorübergehendem relativem Werte für die Unreifen“[4]; Sinnbild, dessen reale Bedeutung in dem durch das Sinnbild erstrebten geistigen Gut zu suchen ist. Sie gehen so weit, nur jene als Rechtgläubige anzuerkennen, die diesen destruktiven Lehren folgen; die die Gesetze und Erzählungen des Korans nach ihrem Wortlaut auffassen, seien Ungläubige.

Die allegorische Auffassung des Gesetzes und die Unverbindlichkeit seines wörtlichen Sinnes war ja in der Tatsache

vorgebildet, daß Ismāʿīl, dessen Namen diese Sekte führt, von den gegnerischen Imamiten aus dem Grunde verworfen wurde, weil er sich des Weingenusses schuldig und dadurch der Nachfolge als Imam unwürdig machte. Eine Person, der von Geburt aus die Weihe des dereinstigen Imams innewohnt — sagen nun die den Namen des Ismāʿīl als Losung betrachten —, kann nichts Sündiges geübt haben. Das Weinverbot hatte für Ismāʿīl und daher auch für uns, seine Anhänger, nur allegorischen Sinn. Und ebenso die übrigen Gesetze: das Fasten, die Wallfahrt u. a. m. Ihre Gegner haben diese ihre Religionsauffassung auch auf die Abstreifung der Moralgesetze und die Zulassung aller Schändlichkeiten bezogen[5]. Wir können nicht glauben, daß gehässige Schilderungen dieser Art den Tatsachen entsprechen.

Weltkluge Berechnung hat dies durch sein Initiationswesen und die Abstufung seiner Erkenntnisgrade zu geheimnisvoller Propaganda überaus geeignetes System in geschickter Weise zur Erregung von Bewegungen benutzt, durch die die muhammedanische Welt in weiten Kreisen ergriffen wurde. Die Gründung des Fāṭimidenreiches in Nordafrika, später in Ägypten und den dazu gehörigen Gebieten (909—1171) erfolgte auf Grund ismāʿīlitischer Wühlerei. Konsequente Ismāʿīliten mochten sich mit der zeitlich letzten Manifestation des Weltintellektes im fāṭimidischen Imam nicht begnügen. Der Kreis sollte geschlossen werden. Im Jahre 1017 hielten sie die Zeit für gekommen, daß der Fāṭimidenchalife Ḥākim sich als Inkarnation Gottes selbst offenbare. Als er im Jahre 1021, vermutlich durch Meuchelmord, verschwand, mochten seine wenigen Getreuen an seinen wirklichen Tod nicht glauben; er lebe verborgen und werde wiederkehren (radschʿa, S. 227). Noch heute lebt der Glaube an die göttliche Natur Ḥākims im Drusenvolk im Libanon fort. Auch die aus der Geschichte der Kreuzzüge unter dem Namen der Assassinen bekannte Gruppe ist ein Ausläufer der ismāʿīlitischen Bewegung.

Das Verhältnis dieser religiösen Revolution zum positiven Islam ist von ihrem eigentlichen Kernpunkte aus zu beurteilen: der allegorischen Deutung der religiösen Tatsachen. Im inneren Sinn (*bāṭin*) ist die Wahrheit enthalten, der äußere (*ẓāhir*) ist wesenloser Schleier für die Uneingeweihten; im Maße ihrer Vorbereitung wird er hinweg-

gezogen, um den Blick ins Antlitz der unverhüllten Wahrheit zu gewähren. Daher die Benennung *Bāṭinijja*, mit der die Theologen die Anhänger dieser Theorien bezeichnen, die übrigens die Ismāʿiliten mit den Ṣūfīs gemeinsam pflegen.

Auch im Ṣūfismus ist, von denselben neuplatonischen Grundlagen ausgehend, die Lehre vom „inneren Sinn" zu zentraler Bedeutung gelangt[6]. Ein ismāʿilitischer Bāṭinī könnte Wort für Wort die die wahre Tendenz der allegorischen Auffassung dolmetschende Sentenz des mystischen Poeten Dschelāl al-dīn al-Rūmī verfaßt haben:

„Wisse, die Worte des Korans sind einfach; jedoch jenseits des äußerlichen bergen sie einen inneren, geheimen Sinn;
„Neben diesem geheimen Sinn ist noch ein dritter, der die feinste Vernunft verblüfft;
„Die vierte Bedeutung hat noch niemand erkannt als Gott, der Unvergleichliche und Allgenügende;
„So kann man bis zu sieben Bedeutungen vorwärtsschreiten, einer nach der anderen;
„So beschränke denn, mein Sohn, deine Betrachtung nicht auf den äußerlichen Sinn, sowie die Dämonen in Adam nur Ton sahen;
„Wie Adams Körper ist der äußerliche Sinn des Korans; denn nur seine Erscheinung ist sichtbar, aber seine Seele ist verborgen"[7].

Diese fortschreitend immer feineren Stufen des geheimen, tiefen Sinnes, den die äußeren Hüllen des Schriftausdruckes bergen, erinnern daran, was die Ismāʿilijja *taʾwīl al-taʾwīl* nennt, d. h. die geheime Deutung der geheimen Deutung. Auf je einer höheren Stufe wird die Mystik und Symbolik der vorangehenden zum sinnlichen Substrat für noch subtilere Deutungen[8], bis zur völligen Verflüchtigung des islamischen Deutungsobjektes, das ursprünglich zugrunde lag.

Der Ismāʿilitismus hat mit seiner maßlosen Ausschweifung im taʾwīl manche in ihren Wirkungen minder bedeutende Ableger aus sich erzeugt, unter denen die von einem Faḍl-Allah aus Astarābād im Jahre 800/1397—8 gegründete Geheimlehre der sogenannten Ḥurūfī (Buchstabendeuter) die bedeutendste ist. Auch sie ist auf die Konstruktion der zyklischen Evolution des Weltgeistes gegründet, innerhalb deren Faḍl-Allah selbst sich als Manifestation der Gottheit, seine Verkündigung als die vollkommenste Offenbarung der Wahrheit ausgab; dafür mußte er durch Timur den Martertod erleiden. Er verknüpfte seine Lehre mit einer überaus

spitzfindigen Symbolik der Buchstaben und ihrer Zahlenwerte, denen er kosmische Bedeutung und Wirkungen zueignete. Auf Grund dieser von seinen Anhängern immer weiter ausgebildeten kabbalistischen Methode haben die Ḥurūfī-Leute einen ta'wīl des Korans geübt, der kaum noch etwas von seiner ursprünglichen Absicht übrig läßt. Ihr Pantheismus bot sehr viel Berührungspunkte mit den Lehren der Ṣūfīs, unter denen der Orden der Bektaschīs sich dieses Systems angenommen hat[9].

In den aus dem Ismā'ilitismus ausgehenden, an ihn sich anlehnenden Entwicklungen werden die numerischen Momente des Imamsystems zur Nebensache. Sie vertragen sich ganz gut auch mit der Anerkennung der Zwölferreihe. Hauptsache ist ihnen die Ablehnung der buchstäblichen Deutung der islamischen Glaubenstatsachen und die exzessive Verwendung der 'alīdischen Traditionen als Träger ihrer gnostischen Geheimnisse über die fortschreitende Vervollkommnung der Offenbarung und ihr Sichtbarwerden in stets sich erneuenden Manifestationen der Gottheit.

19. Der philosophierende Zug im System der Ismā'īliten hat sie nicht befreit von den engen Anschauungen, die für die allgemeine Schī'a charakteristisch sind. Zunächst in zwei Richtungen.

Erstlich ist der mit der Imamtheorie zusammenhängende unbeschränkte Autoritätenglaube bei ihnen auf die Spitze getrieben. Der Ismā'īlitismus erhält auch deshalb den Namen *ta'līmijja*, „das Unterrichtetwerden", d. h. die absolute Abhängigkeit von der lehrenden Autorität des Imams, im Gegensatz zu der Berechtigung der individuellen Forschung und dem kollektiven Moment des Idschmā'. Unter dem Namen *ta'līmijja* polemisiert gegen sie Ghazālī in mehreren Schriften, unter anderen in Form eines platonischen Dialogs, den er mit einem Vertreter der *ta'līmijja* führt[1]. Innerhalb der allegorischen Interpretation der Gesetze des Korans finden sie in den letzteren bloß die Formen, unter denen die Unterwerfung unter die Macht des Imams gefordert wird[2]. Mit diesem Autoritätenkultus hängt auch die Pflicht des unbedingten Gehorsams gegen die Oberen zusammen, die besonders bei den Assassinen, dieser Abzweigung der isma'īlitischen Bewegung, in geradezu terroristischen Erscheinungsformen hervortritt[3].

Ferner: die Ismāʿilijja teilt mit der allgemeinen Schīʿa die gesteigerte Intoleranz gegen Andersdenkende. Es genüge, statt vieler Belege nur einen kleinen Passus aus einem interessanten ismāʿilitischen Buche über die Almosensteuer und ihre Allegorese anzuführen, das wir in einer Leidener Handschrift lesen können: „Wer seinem Imam eine andere Autorität gleichstellt (zugesellt, aschraka) oder an ihm zweifelt, ist jenem gleich, der dem Propheten einen andern (zu gleicher Würde) zugesellt und an ihm zweifelt; dadurch wird er jenem gleich, der neben Allah einen andern Gott anerkennt. Wer nun (dem Imam) zugesellt, an ihm zweifelt oder ihn verleugnet, ist *nadschas* (unrein), nicht rein (ṭāhir); es ist verboten, Gebrauch von dem zu machen, was ein solcher erwirbt“[4].

Die Ismāʿiliten sind noch heute, auch außerhalb eines Zusammenhanges mit den Ḥākim-vergötternden Drusen, in Mittelsyrien[5] und auch sonst in weiten Teilen des Islamgebietes, besonders in Persien und Indien unter der Benennung Chodschas[6], zerstreut vorhanden. Erst jüngst ist in Zanzibar ein ismāʿilitisches Versammlungshaus erbaut worden[7]. Diese Ismāʿiliten von heute anerkennen als ihr Oberhaupt einen Mann mit dem Titel Agha Chān. Dieser Würdenträger führt seinen Stammbaum auf einen Zweig der Fāṭimidendynastie (Nizār) zurück, als Abkömmling der Assassinenfürsten, die aus diesem Geschlecht zu stammen vorgaben[8].

Seine Getreuen huldigen dem Agha Chān, der gegenwärtig seinen Sitz in Bombay und anderen Orten Indiens hat, durch Zakātabgaben und reiche Spenden. Der jetzige Vertreter dieser Würde ist ein über reiche Mittel verfügender, ziemlich weltlicher, von modernen Bildungsideen beseelter Herr, der seine Reichtümer gern zu großen Reisen verwendet. Er ist in London, Paris, den Vereinigten Staaten und auch am Hofe von Tokio herumgekommen. Es ist an ihm kaum mehr etwas von den Grundsätzen des Systems, das er zu vertreten hat, zu merken. Von seinem Reichtum spendet er freigebig zur Förderung der modernen Kulturbewegungen im indischen Islam, die wir noch im Laufe unserer Darstellung kennen lernen werden, und an deren Schöpfungen er führenden Anteil hat[9]. Erst jüngst hat ihn die All India Moslem League zu ihrem Präsidenten

erwählt[10]. Er ist ein überzeugter Anhänger der englischen Herrschaft in Indien, die er als Wohltat für die indischen Völker betrachtet. Inmitten der neuesten Swaradschi-Bewegungen hat er den Muslimen Indiens ein auch den Hindus geltendes Mahnwort zugerufen, in welchem er die Torheit und Unreife der Selbständigkeitsgelüste nachweist und die Notwendigkeit und Heilsamkeit der englischen Herrschaft als einigendes und ausgleichendes Prinzip inmitten der disparaten, in ihren Tendenzen auseinanderstrebenden Völkerschaften des indischen Reiches vor Augen führt[11].

20. Da die schî'itische Glaubensrichtung den ʿAlī und seine Nachkommenschaft mit übermenschlichen Attributen ausrüstet, haben sich gerade diese Vorstellungen auch dazu geeignet, als Träger von Residuen verkümmerter mythologischer Traditionen zu dienen. Was an Erzählungen über gottmenschliche Personen in den Überlieferungen der zum Islam bekehrten Völkerschaften vorhanden war, aber durch den Untergang der alten Religionen seinen Halt verloren hatte, konnte sich leicht in die ʿalīdischen Legenden flüchten und in umgedeuteter Form sein Leben weiter fristen. Die Personen der ʿAlīfamilie übernehmen die Attribute der mythologischen Gestalten, und diese Attribute ordnen sich ohne Schwierigkeit in den schîʿitischen Ideenkreis ein. Innerhalb desselben verursacht es wenig Bedenken, die Gegenstände der Verehrung über den Kreis des Irdischen emporzuheben und sie zu Teilhabern übermenschlicher Kräfte zu machen.

Wie weit darin schon die gemäßigte schîʿitische Anschauung geht, haben wir ja früher sehen können: die Lichtsubstanzen des ʿAlī und seiner Familie sind in den Gottesthron eingeprägt. Nach einer Legende trugen Ḥasan und Ḥusejn Amuletgegenstände, die mit Flaumen der Flügel des Engels Gabriel ausgefüllt waren[1]. In diesem Kreise konnte sich also das Mythologische sehr leicht an die Gestalten der ʿalīdischen Familie heften. Da wird z. B. aus ʿAlī ein Donnergott; ʿAlī erscheint in den Wolken und verursacht Donner und Blitz; letzterer ist die Rute, die er schwingt. So wie der Mythus von der Abendröte als dem Blut des vom Eber getöteten Adonis redet, so erscheint nach der schîʿitischen Legende in der Abendröte das Blut des getöteten Ḥusejn: vor seinem Tod sei das Abendrot

nicht vorhanden gewesen[2]. Der kosmographische Schriftsteller Ḳazwīnī (st. 682/1283) erzählt von dem Turkvolk der Baghrādsch, daß es von einer Dynastie regiert wurde, die ihren Ursprung auf den ʿAlīden Jaḥjā b. Zejd zurückführte. Sie bewahren ein vergoldetes Buch, auf dessen Außenseite ein Trauergedicht über den Tod des Zejd geschrieben ist, und erweisen diesem Buch religiöse Verehrung. Zejd nennen sie den „König der Araber", ʿAlī den „Gott der Araber". Wenn sie gen Himmel blicken, öffnen sie ihren Mund und den Blick unverwandt gen Himmel richtend sagen sie: Da steigt der Gott der Araber hinauf und herab[3].

Besonders die neuplatonischen und gnostischen Elemente, in die die ismāʿīlitische Sektiererei die Glaubensvorstellungen des Islams kleidete, haben diese Erscheinungsform dazu befähigt, als Hülle zur Konservierung alter heidnischer Religionstrümmer zu dienen. Da die Personen der heiligen Familie in die Sphäre der Göttlichkeit erhoben waren, konnten sie leicht als Hypostasen dienen für alte Gottesvorstellungen, die sich in eine islamisch gewendete Nomenklatur verbargen.

In dieser Weise hat sich in den Tälern des Libanon in der Äußerlichkeit schīʿitisch-islamischer Gestalt altsyrisches Heidentum erhalten in der Sekte der Nuṣajrier (zwischen Tripolis und Antiochia), in deren Zwölferkultus unverkennbar heidnische Vorstellungen vorherrschen. Man muß in Betracht ziehen, daß in den Gegenden, in denen diese schīʿitische Sekte vertreten ist, kurz vor dem Eindringen des Islams noch das alte Heidentum vorherrschte, und auch das Christentum nur sehr spät Fuß fassen konnte[4]. Um so begreiflicher ist es daher, daß auch die durch den Islam eingeführten Vorstellungen mit alten heidnischen Elementen verflochten erscheinen. Es ist nur scheinbar Islam. Die Seele dieser Leute hat in Wirklichkeit die heidnischen Traditionen ihrer Vorfahren bewahrt und sie auf die neuen scheinbaren Objekte des Kultus ganz äußerlich übertragen. In dem Amalgam von Heidentum, Gnostizismus und Islam ist der islamische Einschlag nichts mehr als eine den heidnischen Naturkultus differenzierende Form, die den heidnischen Religionsanschauungen bloß Namen liefert. ʿAlī ist — wie sie in einem Gebete sagen — „ewig in seiner göttlichen Natur; unser Gott dem inneren Wesen nach, wenn auch

äußerlich unser Imam" [5]. In ihren verschiedenen Sekten sind es verschiedene göttliche Naturkräfte, mit denen er identisch ist; der Majorität gilt er als der Mondgott, mit der Steigerung einer schî'itischen Benennung als der „Emîr der Bienen", d. h. der Gestirne. Wir haben bereits erwähnt, daß Muḥammed selbst neben 'Alî zur untergeordneten Bedeutung des „Schleiers" herabsinkt; mit 'Alî und Selmân ergänzt er eine Göttertrias, die mit allem Zubehör an heidnischem Naturkultus haftet.

Im Kultus, der dem 'Alî und seiner Familie und den mit ihrer Legende verbundenen Personen sowie den Imamen gewidmet wird, erscheint in Wirklichkeit der Kultus von Himmel, Sonne, Mond und anderen Naturkräften. Diese Übertragungen sind mit Hilfe der durch alle solche Reste des Heidentums ziehenden Gnostik mundgerecht gemacht. Ihr wahres Wesen wird den Initiierten im Maße ihrer stufenweisen Einweihung erschlossen. Wenn das islamische Gesetz auch schon in den niederen Stufen — wie wir beim Ismâ'ilitentum sahen, dem die Nuṣajrier übrigens feindlich gegenüberstehen — nur noch symbolische Bedeutung hat, so wird für den Eingeweihten alles positiv Islamische vollends verflüchtigt. Der Koran selbst nimmt eine untergeordnete Stellung ein neben einem anderen heiligen Buche, das trotz der Geheimniskrämerei solcher Sektenbünde durch einen christlichen Neophyten aus ihrer Mitte bekannt geworden und in der europäischen und amerikanischen Literatur auf seine religionsgeschichtliche Bedeutung mehrfach behandelt worden ist [6]. Sie selbst stellen sich freilich den übrigen Muslimen als die wahren „Bekenner der Gotteseinheit" (*ahl al-tauḥîd*) gegenüber, als die richtigen Interpreten des schî'itischen Gedankens; die allgemeine Schî'a betrachten sie als *ẓâhirijja*, als Anhänger der äußerlichen Religionsauffassung, die in die Tiefen des richtigen Monotheismus nicht eingedrungen sind, als *muḳaṣṣira*, d. h. solche, die in ihrem 'Alîkultus hinter dem erforderten Maß zurückbleiben [7].

In Wahrheit ist es nur nomineller Islam, den diese Verkleidungen des altasiatischen Heidentums darstellen, die in ihrer Ausgestaltung auch manches christliche Element einverleibt haben, wie z. B. die Konsekration der Speise und des Weines, eine Art des Abendmahles, die Feier von Festtagen, die dem Christentum eigentümlich sind. Die

Erfahrungen der Religionsgeschichte zeigen sehr oft, daß gerade solche Sektenverkümmerungen sich für Synkretismus empfänglich erweisen.

Wir haben hier jene dissentierenden Gestaltungen betrachtet, die bis zur definitiven Festlegung des orthodoxen Begriffes Einfluß auf die Entwicklung des Islams geübt haben. Die Geister sind aber auch nach diesem Zeitpunkt nicht in Ruhe geblieben. Wir haben nun noch auf spätere Bewegungen einzugehen, deren Wirkungen bis in die moderne Zeit hineinreichen.

Anmerkungen.

1. 1) Über dies alte Mißverständnis siehe meine Beiträge zur Litteraturgeschichte der Schî'a und der sunnitischen Polemik (Wien 1874) 9 (Sitzungsber. der k. Akad. d. Wiss. Wien. Phil. hist. Kl. LXXVIII 445) und Dénombrement des sectes musulmanes in Revue de l'Histoire des Religions XXVI 129 ff., vgl. ZDMG LXI 73 ff.

2) ZDMG LXII 5 Anm. 2. Die praktische Anwendung dieser Anschauung wird von al-Ḥārith al-Muḥāsibī (st. in Baghdād 243/857) berichtet (Ḳuschejrī, *Risāla* 15, 5), bei dem sie um so auffallender ist, als Ḥārith der asketischen Richtung angehörte, die wenig Gewicht auf dogmatische Subtilitäten legt. Nach anderen Berichten (Ḳazwīnī ed. Wüstenfeld II 215, 16; Subkī, *Ṭabaḳāt al-Schāfi'ijja* II 38, 12) sei der Vater Rāfiḍī (Schī'ite) gewesen, was die disparitas cultus besser begründet.

3) Ibn al-Faḳīh al-Hamadānī, Kitāb al-boldān ed. de Goeje 44, 18.

2. 1) Der Islam im Morgen- und Abendlande I 283.

2) S. besonders J. Wellhausens Abhandlung: Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (oben S. 133).

3) Eine klassische Darstellung der chāridschitischen Anschauungen gegenüber den der übrigen islamischen Kreise in Aghānī XX 105 ff.

4) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams 360.

5) Derwisch al-Maḥrūḳī, *Kitāb al-dalā'il fi-l-lawāzim wal-wasā'il* (Kairo 1320) 20. Derselbe Gedanke in moralischen Sentenzen *'Ujūn al-achbār* 419, 18 ff.

6) Klein, The Religion of Islam (London 1904) 132.

7) Vgl. ZDMG XLI 31 ff.

8) Vgl. Revue de l'Histoire des Religions LII 232. Ein praktisches Beispiel zeigt uns die Behandlung des Koranverses 20 v. 4 in einer ibāḍitischen Chuṭba im III. Jahrhundert d. H. in Tāhert. (Actes du XVᵉ Congrès des Orientalistes — Alger 1905 — III 126.) Der dort veröffentlichte Text bietet ein sehr anschauliches Bild vom inneren Leben der ibāḍitischen Vereinigungen jener Zeit.

9) Vgl. ZDMG LXI 864 Anm. 5.

10) Schahrastānī, Book of religious and philosophical sects 95, 4 v. u.; 96, 8 v. u. von den Mejmūnijja.

11) Fachr al-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghajb* (Būlūḳ 1289) I 268 (nach al-Chaṭīb al-Baghdādī zitiert).

12) Vgl. über Einzelheiten Sachau, Religiöse Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika (Mitteil. d. Seminars f. Orient. Spr. 1898 II 2, 47—82).

13) Es ist unrichtig, wenn Dr. J. M. Zweemer in The Mohammedan World of to day (1906) 102 behauptet: »the Abadhi sect of Shiah origin«.

14) Nach einer Notiz bei Ibn Ḥazm (st. 456/1064) soll es zu seiner Zeit auch in Andalus Ibāḍiten gegeben haben. Kitāb al-milal (ed. Kairo) IV 179, vgl. 191, 8. Diese werden wohl aus Nordafrika herübergekommen, oder nur zu vorübergehende mAufenthalt in Spanien gewesen sein, wo Ibn Ḥazm mit ihnen zusammentraf.

15) M. Hartmann, Zeitschr. f. Assyr. XIX 355f.

3\. 1) *Amālī al-Ḳālī* III 173, 3; 198 penult.

2) Muh. Studien II 117. Es fehlt freilich nicht an sunnitischen Tendenz-Ḥadīthen, in denen man Muhammed seinen Willen über die Aufeinanderfolge der Führer der Gemeinde nach seinem Tode kundgeben läßt (vgl. ibid. II 99 Anm. 1). Diese Kundgebungen treten jedoch nicht als feste Entscheidung der Sukzessionsfrage auf und haben nicht die Form feierlicher Einsetzungsakte, wie sie die Schī'iten für 'Alī überliefern. — In einer Tradition bei Ibn Sa'd III, I 46, 5ff. findet man Ansätze zu der Behauptung, daß der Prophet selbst den 'Othmān als einen seiner Chalifen bestimmt habe; es ist interessant, daß diese Nachricht auf einen *maulā 'Othmān* als Urtradenten zurückgeht, was für ihren Charakter entscheidend ist.

3) Abū Dscha'far Muhammed al-Kulīnī (st. 328/939 in Baghdād), *al-Uṣūl min al-Dschāmi' al-kāfī* (Bombay 1302) 261.

4) Van Berchem, Journal asiatique 1907 I 297ff. M. Grünbaum, Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde (Berlin 1901) 226.

5) S. die Kritik dieser Voraussetzungen durch einen 'Aliden Ibn Sa'd V 239, 2ff.

6) In einer Reihe von ganz plumpen Traditionssätzen, in denen Gott selbst, ferner Chaḍir, Muhammed die Imamreihe der Zwölfer namentlich feststellen. Ein Jude aus aharonidischem Stamme kennt sie aus dem „Buch des Hārūn" (über letzteres vgl. Zeitschr. f. alttest. Wiss. XIII 316). Diese schī'itischen Fabeln sind zusammengestellt bei Kulīnī, *Uṣūl al-Kāfī* 342—346. — Die Beweise der Imāmtheorien aus dem A. T. (ganz nach der Weise der sunnitischen Apologetiker, die die Sendung Muhammeds aus den biblischen Büchern nachweisen) sind durch einen modernen schī'itischen Theologen Sejjid 'Alī Muhammed zusammengestellt in einem Büchlein u. d. T. *Zād ḳalīl*, das in der Ithnā-'ascharijja-Druckerei in Lucknow (1290/1873) in lithographischer Ausgabe erschienen ist.

7) Diese Art der Koranexegese kann beispielsweise durch folgende Erklärung des Anfangs der 91. Sure veranschaulicht werden: Die Sonne und ihr Glanz (das ist Muhammed); der Mond, wenn er ihr folgt (ist ʿAlī), der Tag, wenn er sie enthüllt (Ḥasan und Ḥusejn), die Nacht, wenn sie sie verdeckt (das sind die Omajjaden). Diese Erklärung erscheint in Ḥadīthform als vom Propheten selbst gelieferte Deutung der Offenbarung, bei Sujūṭī, *al-Laʾālī al-maṣnūʿa fī-l-aḥādīth al-mauḍūʿa* (Kairo, Adabijja 1317) I 184.

4. 1) Ibn Saʿd V 234 unten.

2) Ibid. VI 261, 9 ff.

3) Aus dem Gesichtspunkte eiues ʿAlīanhängers gilt der ʿAbbāside al-Manṣūr, trotz der beanspruchten Legitimität, als *dschāʾir* (Usurpator); dies sagt ihm der fromme Theologe Abū Ḏuʾejb ins Gesicht (Nawawī, *Tahḏīb* 112, 6).

4) Über die *miḥan* der Schīʿiten s. ein Sendschreiben des Abū Bekr al-Chwārizmī an die Schīʿitengemeinde in Nīsābūr, *Rasāʾil* (Stambul 1297) 130 ff. Der Traditionsspruch über die Prüfungen der Anhänger ʿAlīs ist bei Jaʿḳūbī, Historiae ed. Houtsma II 242.

5) *Kenz al-ʿummāl* VI 81 nr. 1271.

6) Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* IV 11.

7) Vgl. E. G. Browne, A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge (Cambr. 1896) 122–142 (wo auch Literaturangaben). Über Produkte dieser Literatur WZKM XV 330—1; neuere sind in R. Haupts Orientalisch. Literaturbericht I nr. 3080—1 verzeichnet. Die Martyrologien werden auch *maḳātil* genannt.

8) Thaʿālibī, Jatīmat al-dahr I 223. Ibn Challikān ed. Wüstenfeld IX 59, wo statt *maʾāthimunā* zu lesen *maʾātimunā*.

9) Mejdānī (ed. Būlāḳ[1]) I 179: araḳḳu.

10) A. F. Badshah Husain, Ḥusain in the Philosophy of History (Lucknow 1905) 20.

11) Ibid. 9. 18. 30.

5. 1) Kulīnī l. c. 466. Das Zurücktreten der beiden Schutzengel wird auch für einen anderen Fall vorausgesetzt: sobald den Menschen erreicht, was ihm durch den göttlichen Schicksalsbeschluß zugedacht ist (al-muḳaddar); sie versuchen nicht ihn dagegen zu schützen; sie müssen dem Beschluß freien Lauf lassen; Ibn Saʿd III, I 22, 13.

2) Vgl. über *taḳijja* ZDMG LX 213 ff.

3) Kommentar des Imams Ḥasan el-ʿAskarī zur II. Sure 17.

4) Kulīnī 105.

6. 1) Kulīnī 105.

2) Die verschiedenen Lehrsprüche darüber bei Kulīnī 368 ff. Kapitel: *daʿāʾim al-islām*. — Darum ist der treue Schīʿite = *mutawālī*, der (dem ʿAlīgeschlecht) Anhängliche; spezielle Benennung eines syrischen Zweiges der Schīʿitensekte.

3) Sujūṭī, *al-Laʾālī al-maṣnūʿa* I 184. In diesem Kapitel (166 ff.) findet man eine Anthologie der Tendenz-Ḥadīthe, die zur

Unterstützung des schî'itischen Standpunktes von Parteileuten geschmiedet worden sind.

4) *Aghânî* XX 107, 19 ff.

7. 1) 'Alî al-Ḳârî, *Scharḥ al-Fiḳh al-akbar* (Kairo 1323) 132 oben.

2) Das 'abbâsidische Chalifat will in dieser einen Hinsicht nicht zurückstehen; es läßt sich gern bezeichnen als *mîrâth al-nubuwwa* (Erbteil des Prophetentums) (*Agh.* X 124, 10; XVIII 79, 5 vgl. Ibn Dschubejr, Travels[2] ed. de Goeje 92, 2); daher ist ein Attribut der 'abbâsid. Chalifenwürde: *al-nabawî* (auf den Propheten zurückgehend; Ibn al-Ḳalânisî, History of Damascus ed. Amedroz 155, 9. 5 v. u. 165, 5 v. u. 193, 11; Jâḳût, *Mu'dscham al-udabâ* ed. Margoliouth II 54, 12); jedoch nur im Sinne der legitimen Vererbung der Herrscherwürde vom Propheten her, zu dessen Familie auch die 'Abbâsiden gehören, nicht (wie bei den 'alîdischen Imamen und den fâṭimidischen Chalifen) im Sinne der durch diese Abkunft angeborenen Kompetenz als lehrende Autorität. Vereinzelt finden wir als Schmeichelei auch aus omajjadischer Zeit die Würde des Chalifen als Erbschaft des Propheten bezeichnet in einem Schreiben des Kâtib 'Abdalḥamîd b. Jaḥjâ (sofern es als echt betrachtet werden kann) an seinen Chalifen in *Rasâ'il al-bulaghâ* I (Kairo 1908) 92, 9. Hier kann die Erbschaft auch nur im Sinne der beanspruchten Legitimität gemeint sein.

3) Als Spruch des Imams Dscha'far al-ṣâdiḳ angeführt von Suhrawardî im *Keschkûl* (Bûlâḳ 1288) 357, 19.

4) Vgl. ausführliches in d. Zeitschr. f. Assyr. XXII 325 ff.

5) Ibn Sa'd V 74, 14.

6) Ibid. I, I 113, 8 auf Grund von Sure 5 v. 71: wallâhu ja'ṣimuka mina-l-nâsi (Gott schützt dich vor den Menschen), was man auf die körperliche Immunität des Propheten gedeutet hat. Davon handelt das 8. Kapitel von Mâwerdîs *A'lâm al-nubuwwa* (Kairo 1319) 53—59.

7) Montet, Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord (Genfer Jubiläumsschrift 1909) 32; vgl. Achille Robert in Revue des Traditions populaires XIX, Februarheft (no. 12. 13).

8. 1) Solche 'Alî-ilâhi-Bekenner findet man z. B. auch unter den türkmenischen Bauern des seit dem Kriege 1877—78 durch die Türkei an Rußland abgetretenen Distriktes Ḳars (Ardaghan), deren Zustände zuletzt Devitzki studiert hat.

2) I. Friedländer, The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm (New Haven 1909) II (= Journal of the American Oriental Society XXIX) 102. Ähnliche Lehren verkündete auch der 322/934 in Baghdad hingerichtete Selbstvergötterer al-Schalmaghânî. In seinem System der stufenweisen Verkörperungen der Gottheit werden Moses und Muhammed als Betrüger betrachtet; jener, weil er in der ihm durch Hârûn, dieser, weil er in der ihm durch 'Alî anvertrauten Mission treulos vorging. Jâḳût ed. Margoliouth I 302, 13.

3) ZDMG XXXVIII 391. Ibn Sa'd III, I 26, 10 ff.; V 158, 18 ff., vgl. I. Friedländer in Zeitschr. f. Assyr. XXIII 318 Anm. 3.
4) I. Friedländer, Heterodoxies I (= Journ. Amer. Or. Soc. XXVIII) 55 ff.

9. 1) Klein l. c. 73. Selbst der Philosoph Avicenna nimmt als unanfechtbar an, daß die Propheten „dem Irrtum und der Vergeßlichkeit in keiner Weise ausgesetzt sind" (Die Metaphysik Avicennas, übersetzt und erläutert von M. Horten — Halle 1907 — 88, 19).
2) Nawawī, *Tahdīb* 624, 3. Jaḥjā b. Z. ist auch sonst begünstigt, Ibn Sa'd IV, II 76, 11.
3) Ibid. VI 32, 5.
4) 'Alī al-Ḳārī, *Scharḥ al-Fiḳh al-akbar* 51; eine Abhandlung über dies Ḥadīth bei Subkī, *Ṭabaḳāt* V 123. Man läßt den Propheten Besorgnis äußern über sein jenseitiges Schicksal: „Ich weiß nicht, was mit mir geschehen wird", Ibn Sa'd III, I 289 ult.
5) al-Ḳālī, *Amālī* II 267.
6) Die Überlieferung bringt diesen Spruch mit dem Ḥudejbija-Vertrag (6 d. H.) in Verbindung (Ibn Sa'd II, I 76), den sie unbegreiflicherweise als Sieg (fatḥ) betrachtet, während er doch in Wirklichkeit eine Demütigung bedeutete. Dies haben selbst islamische Geschichtsdarsteller gefühlt: 'Omar — sagen sie — wäre einen solchen Vertrag nicht eingegangen (ibid. 74, 5).
7) Zur Erklärung der Phrase A. Fischer, ZDMG LXII 280.
8) bei *Damīrī* II 216, 21 s. v. ghirnīḳ.
9) *'Alī al-Ḳārī* l. c. 136 unten.
10) Nawawī, *Tahdīb* 113, 7.
11) Badshah Husain l. c. 5.
12) *Kaschf al-ghumma 'an dschamī' al-umma* (Kairo 1281) II 62—75 nach Sujūṭī.
13) In der Tat sind die von Scha'rānī angeführten Eigenschaften des Propheten lauter Züge, die man im schī'itischen Phantasiebild vom Propheten wiederfindet, z. B. in einer volkstümlichen Darstellung der schī'itischen Glaubenslehre in türkischer Sprache verfaßt von 'Abdalraḥīm Chūjī (Stambul 1327) 10.

10. 1) Dschāḥiẓ, Tria Opuscula ed. van Vloten (Leiden 1903) 137, 17 ff. (= Rasā'il ed. Kairo 1324, 129 unten), erwähnt die schī'itische Ansicht, daß die Imame insofern höher stehen als die Propheten, als diese wohl der Sünde, aber nicht dem Irrtum zugänglich sind, während die Imame weder sündigen noch irren.
2) Asad Allāh al-Kāẓimī, *Kaschf al-ḳinā' 'an wudschūb ḥuddschijjat al-idschmā'* (lith. Bombay) 209.
3) Ja'ḳūbī, Historiae ed. Houtsma II 525 unten. Über ein Buch des 'Alī, in dem der tiefere Sinn des Korans ergründet war, Ibn Sa'd XI 101, 19. Die den 'Alīden zugeschriebenen geheimen Kenntnisse werden durch den Chāridschiten verspottet, *Aghānī* XX 107, 16 ff.

4) Sie geben vor, dem ʿAlī zugeschriebene geheimnisvolle Werke (s. vorige Anm.) zu besitzen, welche bald als der Inbegriff aller religiösen Wissenschaft der Propheten geschildert, bald als apokalyptisch-weissagende Schriften bezeichnet werden, in denen die Weltereignisse aller Zukunft enthüllt seien. Sie seien dem ʿAlī vom Propheten anvertraut und in der Reihenfolge der legitimen Imame, als der jeweiligen Träger der ʿalīdischen Geheimwissenschaft, von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden. Die meist erwähnten von diesen Büchern sind das *Dschafr* und die *Dschāmiʿa*. Der alte Muʿtazilit Bischr b. al-Muʿtamir aus Baghdad (IX. Jhd.) nennt in einem seiner Lehrgedichte die Schīʿiten Leute, „die vom Dschafr verblendet sind" (Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* VI 94, 1). Selbst die äußere Beschaffenheit dieser angeblichen Geheimbücher wird in der schīʿitischen Literatur beschrieben; die Dschāmiʿa als eine Rolle, die 70 Armlängen (nach dem Arm des Propheten gemessen) umfaße (Kulīnī l. c. 146—148, Kāẓimī l. c. 162). Siehe die Literatur darüber ZDMG XLI 123 ff. Außer diesen beiden Geheimschriften erwähnt Kulīnī noch das im Besitz der Imame befindliche *Maṣḥaf Fāṭima*, das der Prophet vor seinem Tode seiner Tochter anvertraut habe; es soll an Umfang dreimal so groß sein als der Koran.

Man hat mystische Prophezeiungsbücher dann im allgemeinen *Dschafr* genannt; dies Wort scheint auch im maghrebinischen *lendschefār* zu stecken bei E. Doutté, Un texte arabe en dialecte oranais 13, 25 (= Mémoires de la Société de Linguistique XIII 347). Die Handhabung und Erklärung der Dschafr-Bücher ist ein vorzüglicher Gegenstand des islamischen Occultismus. Vgl. z. B. Kairoer Katalog VIII 83. 101. Der berühmte Mystiker Muḥjī al-dīn ibn ʿArabī ist an dieser Literatur stark beteiligt (ibid. 552). Über ein in der Schatzkammer der türkischen Sultane aufbewahrtes Dschafr-Werk von Abū Bekr al-Dimischḳī (st. 1102/1690) s. Murādī, *Sülk al-durar* (Būlāḳ 1301) I 51.

5) S. oben Anm. 3, 7.

6) Ganz in schīʿitischem Geist verurteilt der moderne schīʿitische Gelehrte Badshah Husain (l. c. 14) die „pseudo-democratic form of government (der alten Chalifenzeit) based on the consciousness of the general tendency of the people".

11. 1) Die Theologen der verschiedenen schīʿitischen Untersekten entwickeln gegen einander eine reiche polemische Literatur, die nicht nur ihre Differenzen in der Imamatsfrage zum Gegenstande hat, sondern auch auf andere dogmatische und gesetzliche Fragen sich erstreckt, in denen sich Unterschiede zwischen den einzelnen Schīʿitengruppen ergaben. An der Wende des III.—IV. Jahrhunderts d. H. schrieb der imāmitische Theologe Ḥasan b. Muḥammed al-Naubachtī, ein gewiegter Mutakallim, ein *Kitāb firaḳ al-Schīʿa* (über die Sekten der Sch.), ferner *al-Radd ʿalā firaḳ al-Schīʿa mā chalā al-Imāmijja* (Widerlegung der Sekten der Sch. mit Ausnahme der Imāmiten). Vgl. Abu-l-ʿAbbās Aḥmed al-Nadschāschī, *Kitāb al-*

ridschāl (Schīʿitisches Gelehrtenlexikon, Bombay 1317) 46. — Dschāḥiẓ, der der Entstehung der Sekten noch sehr nahe stand (st. 255/869), schrieb ein Buch über die Schīʿiten (*Kitāb al-rāfiḍa*), das aber leider nicht erhalten zu sein scheint; er bezieht sich auf dasselbe in einer kurzen Abhandlung *fī bajān maḏāhib al-Schīʿa* (Rasāʾil ed. Kairo 178—185; das Zitat 181, 3 v. u.), die jedoch weniger bietet, als ihr Titel verspricht.

2) Kāẓimī l. c. 80.

3) Nadschāschī l. c. 237.

4) Über diesen Glauben s. jetzt die für die Kenntnis der inneren Sektengestaltung der Schīʿa wichtige Arbeit von I. Friedländer The Heterodoxies of the Shiites (vgl. 8 Anm. 2) II 23—30.

5) Über ʿAbdallāh b. S. und die durch ihn über die Natur des ʿAlī verkündeten Lehren s. jetzt die Abhandlung I. Friedländers in Zeitschr. f. Assyr. XXIII 296 ff. — Zum Glauben an die Wiederkehr des ʿAlī s. Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* V 134. Zum radschʿa-Glauben vgl. Ibn Saʿd III, I 26, 16; VI 159, 13.

Auch in (nichtschīʿitischen) Ṣūfīkreisen ist, im Anschluß an die bei ihnen gangbare Apotheose des ʿAlī, zuweilen die Vorstellung über sein Fortleben und dereinstiges Wiedererscheinen zum Ausdruck gekommen. Von dem heiligen ʿAlī Wefā berichtet Schaʿrānī: „Er sagte: ʿAlī b. Abī Ṭālib sei (in den Himmel) emporgehoben worden wie Jesus; wie dieser wird er auch dereinst herabsteigen". Dazu fügt Schaʿrānī: „Dasselbe lehrte (mein Meister) Sejjidī ʿAlī al-Chawwāṣ. Ich hörte ihn sagen: Noah behielt von der Arche ein Brett übrig auf den Namen des ʿAlī b. Abī Ṭālib, auf dem er dereinst in die Höhe erhoben werden sollte. Dies Brett blieb in der Obhut der göttlichen Allmacht aufbewahrt, bis ʿAlī auf demselben erhöht wurde". (*Lawāḳiḥ al-anwār* II 59.) Diese Ṣūfīlegende ist übrigens die weiterbildende Anknüpfung an die islamische Legende vom Bau der Arche. Gott befahl dem Noah 124 000 Bretter für den Bau zu bereiten; auf jedes derselben ließ Gott den Namen je eines Propheten von Adam bis Muhammed sichtbar werden. Es stellte sich zuletzt heraus, daß zur Vollendung der Arche noch vier Bretter nötig seien; diese verfertigte nun Noah, und auf denselben erschienen die Namen von vier Genossen (damit sind die vier ersten sunnitischen Chalifen gemeint, deren vierter ʿAlī). So ausgerüstet wurde dann die Arche gegen die Flut widerstandsfähig. Die Legende wird weitläufig erzählt in Muḥammed b. ʿAbdalraḥmān al-Hamadānīs Buch über die Wochentage (*Kitāb al-Subʿijjāt fī mawāʿiẓ al-barijjāt*. Būlāḳ 1292 a. R. von Faschnīs Kommentar zu den 40 Traditionen des Nawawī) 8—9.

6) Wellhausen, Die religiösen Oppositionsparteien 93. Man hat versucht, auch auf ältere Quellen dieses Glaubens zurückzugehen. In den Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. VII 71 hat Pinches auf Grund keilschriftlicher Texte gefolgert, daß bereits im alten Babylon der Glaube an das dereinstige Wiedererscheinen des alten Königs Sargon I., der die alte Reichsmacht wiederherstellen werde (*dadrum* „the

twofold King"), gelebt haben soll. Lesung und Deutung ist jedoch von der assyriologischen Kritik abgelehnt worden.

7) Hilgenfeld, Ketzergeschichte 158 (nach Origenes).

8) Vgl. zuletzt die Einleitung Bassets zu Fekkare Jyasous (Les Apocryphes éthiopiens XI. Paris 1909) 4—12.

9) Revue des Traditions populaires 1905, 416.

10) Bīrūnī, Chronology of ancient nations, übers. von E. Sachau 194. — Über Bihafrīd s. Houtsma in WZKM 1889, 30 ff.

11) Barhebraeus, Hist. Dynastiarum ed. Beirut 218, vgl. Zeitschr. f. Assyr. XXII 337 ff.

12) Bosworth-Smith, Mohammed and Mohammedanism² (London 1876) 32.

13) Landsdell, Russian Central Asia I 572.

14) Muh. Studien II 324.

15) B. Talm. *Sanhedrīn* 97ᵇ. Über die Herausrechnung der Ankunft des Messias aus dem Zahlenwert der Worte *hastēr astīr* in Deut. 31, 18 und aus Dan. 12, 11. 13 s. Bīrūnī, Chronologie orientalischer Völker ed. Sachau 15—17 (Schreiner ZDMG XLII 600). Vgl. für diese Literatur die Bibliographie bei Steinschneider ZDMG XXVIII 628 Anm. 2, S. Poznanski, Miscellen über Saʿadja III (in Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums XLIV 1901).

16) *Kaḏaba al-waḳḳātūna:* „die Zeitbestimmer lügen". Die Aussprüche der Imame hierüber in einem besonderen Kapitel (bāb karāhijjat al-tauḳīt, über Verwerflichkeit der Zeitbestimmung) bei Kulīnī l. c. 232—33 und mit weiterem Material vermehrt im schīʿitischen Kalām-Werk des Dildār ʿAlī, *Mirʾāt al-ʿuḳūl fī ʿilm al-uṣūl* (auch: *ʿImād al-islām fī ʿilm al-kalām*) I 115 f. (Lucknow 1318—9). — Ein *Kitāb waḳt churūdsch al-ḳāʾim* (Zeitpunkt des Hervortretens des Mahdī) wird bei Ṭūsy, List of Shyʿa books nr. 617 von dem als Übertreiber (ghālī) und als Erfinder falscher Traditionen übel berüchtigten Muhammed b. Ḥasan b. Dschumhūr al-Ḳummī verzeichnet. Dahin gehört wohl auch, wenn von einem schīʿitischen Theologen berichtet wird, er sei ein Übertreiber *fi-l-waḳt*, in bezug auf die (Berechnung der) Zeit (des Hervortretens des Mahdī, Nadschāschī l. c. 64, 8). — Eine Mahdī-Berechnung des Ibn ʿArabī kritisiert weitläufig Ibn Chaldūn, Prolegomena ed. Quatremère, Not. et Extr. des MSS XVII 167. Solche Berechnungen lehnen auch die Ḥurūfīs (oben S. 252) ab, trotzdem man von vornherein eben ihnen solche Kabbalistik zutrauen würde (Clément Huart, Textes persans relatifs à la secte des Houroûfîs. Leyden-London 1909: Gibb. Memorial Series IX, Texte 70 ff.). Mit der Herausrechnung der Mahdī-Zeit verwandt sind die kabbalistischen Kalkulierungen in bezug auf die *sāʿa* („Stunde", d. h. das Weltende, die Zeit der Auferstehung). Mit Berufung auf Sure 6 v. 59 („Bei ihm sind die Schlüssel des Verborgenen, niemand kennt sie als nur er") und 7 v. 186 („Sie werden dich fragen nach der ‚Stunde', für welchen Zeitpunkt sie fest-

gesetzt ist; sprich: ihr Wissen ist allein bei meinem Gott; nur er wird sie zu ihrer Zeit bekannt machen" = Matth. 24, 36) hat die korrekte Orthodoxie solche Berechnungen als koranwidrig zurückgewiesen. Das Material für dies theologische Thema findet man ausführlich im Kommentar des Kasṭallānī (Būlāḳ 1285) zu Buchārī, Idschārāt nr. 11 (IV 150); Tafsīr nr. 88 (VII 232); nr. 335 (ibid. 458 f.); Riḳāḳ nr. 39 (IX 323).

Die Astronomen des Islams haben sich viel mit der Herausrechnung der Zeitdauer des islamischen Reiches aus den Konstellationen beschäftigt. Der Philosoph al-Kindī hat eine eigene Monographie darüber, die O. Loth in den Morgenländischen Forschungen (Fleischer-Festschrift, Leipzig 1875) 263—309 bearbeitet hat. K. operiert außer den astrologischen Voraussetzungen auch mit Buchstabenkabbala und Zahlenmystik (ibid. 297). Er rühmt von der arabischen Schrift, daß sie sich ganz vorzüglich zu solchen Operationen eigne (Balawī, *Kitāb Alif-bā* I 99, 6). Auch die Ichwān al-ṣafā (ed. Bombay IV 225) lehren, daß das Erscheinen des ṣāḥib al-amr, für den auch sie Propaganda treiben, durch die Konjunktionen bestimmt ist.

12. 1) Das Wort hat in seiner älteren religiösen Anwendung noch nicht die eschatologische Bedeutung, die erst später damit verknüpft wird. Dscherīr (Naḳā'iḍ ed. Bevan nr. 104 v. 29) gibt dem Abraham dies Epithet. Wenn Ḥassān b. Thābit in seiner Totenklage auf Muhammed (Dīwān ed. Tunis 24, 4) ihn als *mahdī* rühmt, so will er damit durchaus keinen messianischen Begriff verbinden, sondern den Propheten als einen stets auf dem rechten Wege wandelnden Mann preisen (vgl. auch *al-muhtadī* im 5. Vers desselben Gedichtes oder *al-murschad*, gleichfalls in einem Trauergedicht auf den Propheten, Ibn Sa'd XI 94, 9). Von den alten Chalifen hat man auch in sunnitischen Kreisen dies Epithet gern auf 'Alī bezogen. In einer vergleichenden Beurteilung seiner unmittelbaren Nachfolger läßt man durch den Propheten Abū Bekr als frommen Asketen, 'Omar als energischen treffsichern Mann, 'Alī als *hādijan mahdijjan*, Leiter und Rechtgeleiteten bezeichnen (*Usd al-ghāba* IV 31, 3). Sulejmān b. Ṣurad, der Rächer Ḥusejns, nennt diesen (nach seinem Tode) *mahdī*, Sohn des mahdī (Ṭabarī II 546, 11). — Auch die Ruhmesdichter omajjadischer Chalifen spenden ihren Fürsten dies Epithet. Farazdaḳ verleiht es dem Omajjaden (Naḳā'iḍ 51 v. 60) ganz ebenso wie dem Propheten (ibid. v. 40). Dasselbe finden wir sehr häufig auch bei Dscherīr (Dīwān ed. Kairo 1313, I 58, 16 von 'Abdalmalik; II 40, 7 v. u. von Sulejmān; 94, 5 v. u. von Hischām; vgl. imām al-hudā oben S. 133). Unter den omajjadischen Fürsten haben jedoch fromme Leute auf 'Omar II. als den wirklichen Mahdī geblickt (Ibn Sa'd V 245, 5 ff.). Erst in später Zeit (576/1180) gibt ein schmeichlerischer Dichter, Ibn al-Ta'āwīdhī, dies Epithet seinem Chalifen in gesteigertem Sinne: der 'abbāsidische Chalife (al-Nāṣir), den er besingt, sei der Mahdī; neben ihm sei die Erwartung eines

anderen messianischen M. überflüssig geworden (Dīwān des T. ed. Margoliouth — Kairo 1904 — 103 v. 5. 6).

Bekannt ist die Anwendung des Wortes zur Bezeichnung islamischer Konvertiten (die Türken gebrauchen dafür die Form *mühtedī*). Zwei Rektoren der Azharmoschee führten in dieser Eigenschaft den Beinamen: al-Mahdī: der Kopte Muḥammed (ursprünglich Hibat Allāh) al-Ḥifnī (1812—1815) und Schejch Muḥammed al-ʿAbbāsī al-Mahdī (in den siebziger und achziger Jahren des vorigen Jahrhunderts; ZDMG. LIII, 702 f.).

2) Über den Mahdīgedanken im Islam und seine Anknüpfungen s. James Darmesteter, Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours (Paris 1885); Snouck Hurgronje in der Revue coloniale internationale (1886); van Vloten, Les croyances messianiques, in seinen Recherches sur la Domination arabe usw. (Amsterdam, Akademie, 1894) 54 ff.; denselben in ZDMG LII 218 ff.; E. Blochet, Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane (Paris 1903); I. Friedländer, Die Messiasidee im Islam (Festschrift für A. Berliner, Frankfurt a. M. 1903, 116—130).

3) Besonders im maghribinischen (nordafrikanischen) Islam sind solche Bewegungen häufig hervorgetreten; die Maghribiner haben den traditionellen Glauben, daß der Mahdī auf marokkanischem Gebiet erscheinen werde (Doutté, Les Marabouts, Paris 1900, 74), wofür auch Ḥadīth-Sprüche geltend gemacht werden konnten (ZDMG XLI 116 f.). Im Maghrib sind auch zu verschiedenen Zeiten Männer aufgetreten, die sich als den wieder auf Erden erschienenen Jesus ausgaben und unter diesem Titel ihren Anhang zur Bekämpfung der Fremdherrschaft aufwiegelten (Doutté l. c. 68). Während einige dieser Mahdībewegungen (wie z. B. die zur Gründung des Almohadenreiches im Maghrib führende) nach dem Sturze der durch sie herbeigeführten politischen Gebilde kaum irgend eine Nachwirkung für die Zukunft zurückließen, dauern die Spuren solcher Bewegungen im schīʿitischen Sektenwesen bis zum heutigen Tage fort. In den letzten Jahrhunderten sind einige solcher sektiererischen Erscheinungen in verschiedenen Teilen des indischen Islams zutage getreten, hervorgerufen durch Männer, die sich als den erwarteten Mahdī ausgaben, und deren bis zum heutigen Tage in Sektengruppen geeinigte Anhänger den Glauben haben, daß die Mahdīerwartung des Islams in jenen Männern beschlossen war. Man nennt solche Sekten daher *Ghajr-Mahdī*, d. h. Leute, die an das Erscheinen eines Mahdī für die Zukunft nicht mehr zu glauben haben. Einige von ihnen (Mahdawī-Sekte) betätigen wild-fanatische Gesinnungen gegen Andersgläubige. Man findet näheres über diese Sekten in E. Sell, The Faith of Islam (London 1880) 81—83. Im Distrikt Kermān (Beludschistān) lebt noch jetzt die Erinnerung an einen indischen Mahdī vom Ende des XV. Jahrhunderts fort. Den orthodoxen Sunniten (Namāzī, so genannt, weil sie den gesetzlichen Ṣalāt-Ritus = namāz,

üben) steht dort die Sekte der Ḏikrī gegenüber, deren zumeist der nomadischen Bevölkerung angehörende Anhänger ihre vom orthodoxen Islam abweichende Lehre und Übung auf einen Mahdī, Muhammed aus Dschaunpūr, zurückführen, der aus Indien vertrieben, von Ort zu Ort wandernd im Tale Helmend (1505) starb (Revue du Monde musulman V 142). In der durch den orthodoxen Islam geheiligten „Schicksalsnacht" (lejlat al-ḳadr, 27. Ramaḍān) errichteten sie einen Steinkreis (dā'ira »circular wall«, vgl. Herklots, Qanoon-i-Islam 259), innerhalb dessen sie ihren ketzerischen Ritus üben. Man nennt diese Sekte davon auch *Dā'ire wālī*, d. h. „Leute des Kreises". Josef Horovitz, Aligarh, dem ich die letztere Angabe verdanke, bereitet eine spezielle Publikation über diese Dā'ire wālī vor.

4) M. Hartmann, Der islamische Orient III 152.

5) Z. B. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I 431 nr. 25. — Kritik der Mahdī-Ḥadīthe bei Ibn Chaldūn, Muḳaddima (ed. Būlāḳ 1284) 261. — Die Mahdītraditionen des sunnitischen Islams hat unter den theologischen Autoritäten der Orthodoxie in mehreren Schriften zusammengestellt der mekkanische Gelehrte Schihāb al-dīn Aḥmed Ibn Ḥadschar al-Hejtamī (st. 973/1565). Er hat darüber eine Spezialschrift verfaßt, die bei Brockelmann l. c. II 388 nr. 6 verzeichnet ist, und auf die er sich in einem Fetwā bezieht (*Fatāwī ḥadīthijja*. Kairo 1307, 27—32), in dem er die sunnitischen Lehren über den Mahdīglauben, über die das Erscheinen dieses Erlösers begleitenden Ereignisse, sowie über falsche Mahdīs zusammenfaßt. Zu dieser Fetwābelehrung gab eine Anfrage Veranlassung „über Leute, die von einem vor 40 Jahren verstorbenen Manne glauben, er sei der für das Ende der Zeiten verheißene Mahdī gewesen, und die jeden für ungläubig erklären, der daran nicht glaubt". Es ist wahrscheinlich, daß dieser Glaube an einen der im X. Jahrhundert d. H. als Mahdīs auftretenden Männer geknüpft war, von denen in der 3. Anmerkung die Rede war. — Ibn Ḥadschar hat ferner die orthodoxen Mahdītraditionen zusammengestellt in einem seiner in Mekka zur Abwehrdes Schī'itismus i. J. 1543 gehaltenen Vorträge, *al-Ṣawā'iḳ al-muḥriḳa* (Kairo 1312) 97—100.

6) Diesen Einwurf entkräften die „Zwölfer" durch die Behauptung, daß der Text der den Namen des Mahdī festsetzenden Tradition korrumpiert (muṣaḥḥaf) sei. An Stelle von „und der Name seines Vaters stimmt mit dem meines (des Propheten) Vaters (abī) überein" hieß es ursprünglich „mit dem meines Sohnes" (ibnī); d. h. der Name des Vaters des Mahdī, Ḥasan, ist dem des Enkels des Propheten gleich. Daß der Enkel als *ibn* bezeichnet wird, könne kein Bedenken erregen (Einleitung zu Menīnīs Kommentar zum Ruhmesgedicht des Behā al-dīn al-'Āmilī an den Mahdī, im Anhang des *Keschkūl* 395).

7) Vgl. Abhandlungen zur Arab. Philol. II, LXII ff.

8) Von einigen auserwählten Männern geht der Glaube, daß sie persönlichen Verkehr mit dem verborgenen Imam gepflegt

hätten; Beispiele findet man in Ṭūsī, List of Shy'a books 353; Kāẓimī l. c. 230—231. Der ägyptische Ṣūfī 'Abd al-Wahhāb al-Scha'rānī (st. 973/1565), der selbst maßlose Halluzinationen über mystische Begegnungen hatte, erzählt in seinen Ṣūfī-Biographien von einem älteren Ṣūfīkollegen Ḥasan al-'Irāḳī (st. ca. 930/1522), der ihm mitteilte, daß er in früher Jugend in seiner Wohnung in Damaskus den Mahdī eine volle Woche hindurch beherbergt habe und von ihm in den ṣūfischen Andachtsübungen unterrichtet worden sei. Dem Segen des Mahdī verdanke er sein hohes Lebensalter; zur Zeit dieses Verkehrs mit Sch. soll Ḥasan schon 127 Jahre alt gewesen sein. Fünfzig Jahre verbrachte er auf weiten Reisen bis nach China und Indien, worauf er sich in Kairo niederließ, wo er unter der Eifersucht anderer Ṣūfīleute viel zu leiden hatte. Sie hatten ihn wohl als schwindelhaften Abenteuerer erkannt. (*Lawāḳiḥ al-anwār fī ṭabaḳāt al-achjār* — Kairo 1299 — II 191.) — Es gibt auch Fabeln über schriftlichen Verkehr mit dem verborgenen Mahdī. Der Vater des berühmten schī'itischen Theologen Abū Dscha'far Muhammed b. 'Alī ibn Bābūja al-Kummī (st. 351/991) soll durch Vermittlung eines 'Alī b. Dscha'far b. al-Aswad ein schriftliches Ansuchen an den „Meister der Zeit" gesandt haben, in dem er, der Kinderlose, um seine Fürsprache bei Gott zur Abwendung dieses Übelstandes bat. Er erhielt bald darauf vom Mahdī eine schriftliche Erledigung, in der ihm die Geburt zweier Söhne verheißen wurde. Der Erstgeborene war eben Abū Dscha'far, der sich zeitlebens dessen gerühmt haben soll, daß er seine Existenz der Fürsprache des *ṣāḥib al-amr* verdanke (Nadschāschī, Ridschāl 184). — Über einen Schriftgelehrten, der mit dem verborgenen Imam über Gesetzfragen (masā'il fī abwāb al-scharī'a) schriftlich verhandelt haben will s. ibid. 251 unten.

9) Eine solche Ḳaṣīde an den verborgenen Imam verfaßte u. a. der Hofgelehrte des persischen Schāh 'Abbās, Behā al-dīn al-'Āmilī (st. 1031/1622); sie ist in seinem *Keschkūl* 87—89 mitgeteilt; der Text der Ḳaṣīde und der Kommentar von Aḥmed (nicht Muḥammed, Brockelmann I 415, 18) al-Menīnī (st. 1108/1696, Biographie bei Murādī, *Silk al-durar* I 133—45) sind im Anhang zu diesem Werke (Būlāḳ 1288) 394—435 mitgeteilt. Vgl. auch Revue Africaine 1906, 243.

10) Revue du Monde mus. VI 535. Das Fetwā der 'Ulemā von Nedschef ist ibid. 681 in Übersetzung mitgeteilt. Es heißt darin: „Man muß allen Eifer anwenden, um die Konstitution durch einen heiligen Krieg zu befestigen, indem man sich dabei an den Steigbügeln des Imams des Zeitalters hält — möge unser Leben sein Lösegeld sein. Das geringste Zuwiderhandeln und die geringste Nachlässigkeit (in der Erfüllung dieser Pflicht) käme dem Verlassen und der Bekämpfung dieser Majestät gleich". Dies letztere bezieht sich nicht, wie der Übersetzer erklärt, auf den Propheten Muhammed, sondern auf den im vorhergehenden Satze genannten „Imam des Zeit-

alters“, d. h. den verborgenen Mahdī-Imam. — Auch die Freunde der antikonstitutionellen Reaktion berufen sich in einem die Zurückziehung der Konstitution billigenden Dokument darauf, daß dieser Schritt des Schahs „durch Gott und den Imam des Zeitalters inspiriert sei“ (Revue du M. mus. VII 151).

13. 1) Dies bemerkt bereits Muḳaddasī ed. de Goeje 238, 6.

2) ZDMG LIII 381.

3) Muḥammed Bāḳir Dāmād, *al-Rawāschiḥ al-samāwijja fī scharḥ al-aḥādīth al-imāmijja* (Bombay 1311) 133.

4) Kāẓimī l. c. 99. Der fāṭimidische Chalife al-Mustanṣir sagt in einem ihm zugeschriebenen Gedichtchen ausdrücklich, sein Bekenntnis sei *al-tauḥīd wal-ʿadl*; Ibn al-Ḳalānisī, History of Damascus ed. Amedroz 95, 11.

5) Zum Erweise dieser Tatsache möge es genügen auf einige auch im Druck zugängliche Werke aus der theologischen Literatur der Schīʿiten hinzuweisen, aus welchen die im Texte erwähnte Methode der schīʿitischen Dogmatik, auch in bezug auf die mit der Imamlehre zusammenhängenden Fragen klar hervortritt. Eine bündige Darstellung der Imamlehre gibt Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī (st. 672/1273) in seinem *Tadschrīd al-ʿaḳāʾid*; mit dem Kommentar des ʿAlī b. Muḥammed *al-Ḳūschdschī* (st. 879/1474, Brockelmann I 509), gedruckt Bombay 1301 (die Stelle ist Seite 399 ff.). — Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī hat ferner die Imamfrage in schīʿitischem Sinne im Gegensatz zu dem sunnitischen Standpunkt kurz beleuchtet in seinen Glossen zu dem *Muḥaṣṣal* des Fachr al-dīn al-Rāzī (Kairo 1323: *Talchīṣ al-muḥaṣṣal*, Brockelmann I 507 nr. 22) 176 ff. Ḥasan b. Jūsuf ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī (st. 726/1326): *Kitāb al-alfejn al-fāriḳ bejna-l-ṣidḳ wal-mejn* (Buch der 2000, das scheidet zwischen Wahrheit und Lüge, d. i. 1000 Beweise für die Wahrheit der schīʿitischen Imamlehren und 1000 Widerlegungen der gegnerischen Einwürfe, Bombay 1298); desselben Verfassers: *al-Bāb al-ḥādī ʿaschar* (das elfte Kapitel). Al-Ḥillī hat dies Kompendium der Dogmatik als Ergänzung seines Auszuges aus dem zehn Kapitel umfassenden und bloß die Ritualia behandelnden *Miṣbāḥ al-mutahaddschid* (Brockelmann I 405) des Abū Dschaʿfar al Ṭūsī diesem Werke selbständig hinzugefügt. Es ist mit Kommentar des Miḳdād b. ʿAbdallāh al-Ḥillī (Brockelmann II 199) herausgegeben (Naul-Kashwar-Druck 1315/1898). — Aus der neueren Literatur ist besonders beachtenswert Dildār ʿAlīs *Mirʾāt al-ʿuḳūl fī ʿilm al-uṣūl*, ein über schīʿitische Dogmatik vorzüglich orientierendes Werk in zwei Bänden (von denen der eine das *tauḥīd*, der andere das *ʿadl* umfaßt), gedruckt Lucknow (Druckerei ʿImād al-Islām) 1319.

14. 1) Gründliche Einsicht in solche Differenzpunkte bietet das Buch *al-Intiṣār* vom schīʿitischen Gelehrten ʿAlī al-Murtaḍā ʿAlam al-hudā (st. 436/1044 in Baghdad). In diesem in einer Bombayer Lithographie vom Jahre 1315 d. H. zugänglichen Werke werden die rituellen und gesetzlichen Differenzen der Schīʿiten in ihrem Verhältnis zu den sunnitischen maḏāhib durch alle

Kapitel der Gesetzkunde geprüft. Es ist das beste Hilfsmittel für die Kenntnis dieser Fragen. — In der europäischen Literatur ist das islamische Gesetz in seiner schî'itischen Feststellung dargestellt durch Querry, Droit musulman (drei Bände, Paris 1871).

2) Vgl. Nöldeke-Festschrift 323.

3) Wir verweisen für diese Differenz auf die anschauliche Erzählung in der Autobiographie des 'Umâra al-Jemanî ed. H. Derenbourg (Paris 1897) 126. Sie bildet häufig den Gegenstand sunnitisch-schî'itischer Polemik; z. B. Abû Jaḥjâ al-Dschordschânî (Ṭûsî, List of Shy'a books 28, 5) verfaßte die Darstellung einer „Disputation zwischen einem Schî'iten und einem Murdschi'ten (Sunniten) über das Bestreichen der Fußbekleidung, den Genuß des dschirrî-Fisches und andere Streitfragen". Der hier genannte Fisch (auch *inklîs* = ἔγχελυς und *dschirrîth* genannt) ist eine Aalart (Muräne, s. Imm. Löw in Nöldeke-Festschrift 552 unten), deren Genuß nach der Tradition der Schî'iten 'Alî in hohem Grade gemißbilligt haben soll; darüber interessante Mitteilungen bei Dschâḥiẓ, *Kitâb al-ḥajawân* I 111 und Kulînî l. c. 217. Der Volksglaube hält die dschirrî wie auch andere Tierarten für verzauberte Menschen, Dschâḥiẓ l. c. VI 24, 6. — Vgl. über die Identifikation dieses Fischnamens noch Imm. Löw — Nöldeke in Zeitschr. f. Assyr. XXII 85—86.

4) E. G. Browne, An abridged translation of the History of Tabaristan by Ibn Isfendiyar (London 1905, Gibb Memorial Series II) 175. — Durch die Veränderung des Gebetrufes in diesem Sinne wird in der Öffentlichkeit die schî'itische Okkupation eines früher durch Sunniten beherrschten Gebietes dokumentiert (vgl. Maḳrîzî, *Chiṭaṭ* II 270 ff.). Damit bekundet z. B. der General Dschauhar den Sieg des fâṭimidischen Regimentes in der Ṭûlûn- und 'Amr-Moschee in der Hauptstadt Ägyptens (Gottheil im Journal Americ. Orient. Soc. XXVII 220 Anm. 3). Der Rebell Basâsîrî läßt in Baghdad, um die Anerkennung des fâṭimidischen Chalifates zu bekunden, dem adân die schî'itische Formel hinzufügen (Ibn al-Ḳalânisî, History of Damascus ed. Amedroz 88, 5 v. u.). — Ein Beispiel aus Südarabien ist bei Chazradschî, The Pearl-Strings etc. translated by Redhouse I (London 1906, Gibb. M. S. III) 182. — Hingegen wird die Verläugnung der fâṭimidischen und die Rückkehr zur 'abbâsidischen Oberhoheit in Damaskus und anderen Orten Syriens durch die Abschaffung jener Formel veranschaulicht (Fâriḳî bei Amedroz l. c. 109, Ibn al-Ḳalânisî 301, 14); dasselbe verordnete der närrische Fâṭimide al-Ḥâkim als er in einem seiner Wahnsinnsanfälle die Attribute des Sunnismus wieder einführen läßt (*Abulmaḥâsin* ed. Popper 599, 10). — Als im Jahre 307/919 Nordafrika schî'itischer Herrschaft unterworfen wurde, ließ der neue Machthaber dem frommen Mu'eddin 'Arûs die Zunge ausreißen und ihn unter großen Martern hinrichten, weil Zeugen gegen ihn aussagten, daß er im Gebetruf den durch die

Schī'iten geforderten Zusatz nicht hinzufügte (*Bajān al-mughrib* ed. Dozy I 186). Vgl. die Verordnungen der schī'itischen Eroberer daselbst nach dem Sturz der Aghlabiden, ibid. I 148; 231.

5) Noch klarer tritt die Geringfügigkeit der ritualistischen Unterschiede zutage, wenn wir die verschiedenen alten Glaubensbekenntnisformeln ('akā'id) der sunnitischen Autoritäten daraufhin beobachten. Eine Reihe solcher 'Akā'id-Formeln ist bei Duncan B. Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (New York 1903) 293 ff. in englischer Übersetzung gesammelt. Unter den alten Formeln ist im sunnitischen Islam die des Abū Dscha'far Aḥmad al-Ṭaḥāwī (st. 321/933) (gedruckt Kasan 1902 mit Kommentar des Sirādsch al-dīn 'Omar al-Hindī, st. 773/1371) sehr angesehen. Es wird in derselben auf die hauptsächlichsten Unterscheidungsmomente der zwei Sekten (Chalifatsordnung, Schätzung der Genossen) gehörig Bezug genommen, und dieselben werden in sunnitischem Sinne definiert. Von den ritualistischen Unterscheidungsfragen wird jedoch nur auf eine einzige Bezug genommen, nämlich die Zulässigkeit dessen, daß man sich in der Vorbereitung zum Gebet unter gewissen die unmittelbare Waschung des Fußes erschwerenden Umständen „mit der Bestreichung der Fußbekleidung begnüge“ (al-masḥ 'alā al-chuffejn). Die Schī'iten wollen einen solchen Ersatz nicht anerkennen. In dem dem Abū Ḥanīfa zugeschriebenen *al-Fiḳh al-akbar* wird nach dem Gebot, alle „Genossen“ zu verehren und wegen seiner Tatsünden niemand als Kāfir zu erklären, in bezug auf den Ritus nichts anderes hervorgehoben als: „Das Bestreichen der Fußbekleidung ist Sunna, und der Tarāwīḥ-Ritus in den Nächten des Ramaḍān ist Sunna, und das Beten hinter frommen und sündigen (Imamen), wenn sie sonst zu den Rechtgläubigen gehören (vgl. oben S. 86), ist erlaubt“. In einer als *Waṣijja* bekannten Belehrung, die gleichfalls dem Abū Ḥanīfa zugeschrieben wird, wird aus dem rituellen Kreise ausschließlich das »masḥ 'alā al-chuffejn« erwähnt. „Wer die Zulässigkeit davon bestreitet, von dem kann man fürchten, daß er ein Ungläubiger ist.“ Im selben Sinne teilt Ghazālī als Spruch des Asketen Ḏu-l-nūn mit: „Drei Dinge gehören zu den Kennzeichen der Sunna: Das Bestreichen der Fußbekleidung, die sorgfältige Teilnahme am Gebet in Gemeindeversammlungen und die Liebe für die Vorfahren (die „Genossen“) (*Kitāb al-iḳtiṣād fi-l-i'tiḳād*. Kairo, Ḳabbānī, o. J. 221). Man begreift freilich nicht recht, warum man gerade diese Lappalie mit so viel Gewicht ausrüstet und dogmatischen Prinzipien fast als gleichwertig anreiht. „Wer das *masḥ* mißbilligt, hat fürwahr die Sunna verworfen; dies kenne ich nur als Eigenschaft des Satans“ (Ibn Sa'd VI 192, 5 ff.). Und diese Auffassung lehrt uns die Umständlichkeit verstehen, mit der die Zulässigkeit des masḥ bezeugende Vorgänge in den biographischen Traditionen bei Ibn Sa'd VI 34, 20; 75, 10 mitgeteilt sind; vgl.

besonders 83, 12; 162, 4; 166, 14; 168, 6. 10. Die letzterwähnten Traditionen sollten um so eher dazu dienen, das sunnitische Zugeständnis zu rechtfertigen, als in ihnen ʿAlī selbst als jener erscheint, der die von den Schīʿiten verpönte Übung gebilligt hat.

6) Vgl. meine Beiträge zur Literaturgeschichte der Schīʿa 49.

15. 1) S. über diesen Typus der Eheschließung E. Westermark, The History of Human Marriage, Chap. XXIII (2. Ausg. London 1894) 517 ff.

2) Theodor Gomperz, Griechische Denker II[2] 417.

3) Robertson Smith, Kinship and Marriage among the early Arabians[2] 83ff.; Wellhausen in Nachrichten Ges. d. Wiss. Göttingen 1893, 464 f.; Lammens, Moʿāwija 409 (Mélanges Beyrouth III 273). — Die Nachrichten über die Abrogation der m.-Ehe bei G. A. Wilken, Het Matriarchaat bei de oude Arabieren (Amsterdam 1884) 10 ff.

4) Abu-l-ʿAbbās al-Dschordschānī, *al-Muntachab min kinājāt al-udabā* (Kairo 1908) 108.

5) Nach Aufzählung der ehehindernden Verwandtschaftsgrade: „und außerdem hat er euch erlaubt, daß ihr mit eurer Habe (Frauen) begehret in ehrbarer Weise, nicht in Unzucht, und deren ihr von ihnen genossen habt (istamtaʿtum, daher: mutʿa), denen gebet ihren Lohn (Morgengabe) in gesetzlichem Maße; und es wird euch nicht als Sünde angerechnet, worüber ihr über dies Maß hinaus miteinander übereinkommt". Dies ist der durch eine Reihe von Traditionen unterstützte Text, in dem man die Legitimierung der mutʿa-Ehe findet. Nach einer Nachricht bei Ḥāzimī, *Kitāb al-iʿtibār fī bajān al-nāsich wal-mansūch min al-āthār* (Haidarābād 1319) 179 sollen im ursprünglichen Korantext nach den Worten „genossen habt" noch die Worte gestanden haben: *ilā adschalin musamman* (bis zu einem festgesetzten Termin); dieser Zusatz wird speziell als Lesart des Ibn ʿAbbās tradiert; durch dieselbe gewinnt die Beziehung des Textes auf die Zeitehe eine besondere Stütze. Eine bündige Darstellung der Differenz aus schīʿitischem Gesichtspunkte bei Murtaḍā, *Intiṣār* 42.

6) S. über solche Ehen in Persien E. G. Browne, A Year amongst the Persians 462. Über Lockerheit der Eheauffassung bei einem Teile der Schīʿiten findet man eine auffallende Notiz des Dschāḥiẓ zitiert in *Muḥāḍarāt al-udabā* (Kairo 1287) von al-Rāghib al-Iṣfahānī II 140 (wiḳāja).

7) Vgl. für den schīʿitischen Standpunkt Paul Kitabgi Khan, Droit musulman shyʿite. Le mariag et le divorce (Lausanne — Dissert. 1904) 79 ff.

16. 1) Kumejt, *Hāschimijjāt* ed. Horovitz VI v. 9.

2) Über das wichtigste dieser Heiligtümer besitzen wir jetzt eine Monographie in Arnold Nöldekes Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelā (Berlin 1909, Türkische Bibliothek XI).

7. 1) Um unrichtige Angaben aus älterer Zeit beiseite zu lassen, will ich für die Zähigkeit dieses Irrtums nur zwei Beispiele

aus neuester Zeit anführen. Noch H. Derenbourg sagt in seinem Vortrag La Science des Religions et l'Islamisme (Paris 1886) 76: „La sounna . . . est rejetée par les schî'ites". Und Sir J. W. Redhouse schreibt in seiner Anmerkung nr. 417 zu Chazradschīs Pearl-strings 71: „the Shi'a and other heterodox Muslims pay little or no regard to tradition". Noch auffallender ist es, daß erst vor kurzem ein islamischer Jurist aus Kairo den Unterschied zwischen Schî'iten und Sunniten in bezug auf die Stellung zur Tradition in derselben irrigen Weise darstellte, Dr. Riad Ghali, De la Tradition considérée comme source du droit musulman (Paris 1909) 25—27.

2) *Badā'i' al-badā'ih* (Kairo 1316) I 176 (a. R. der Ma'āhid al-tanṣīṣ).

3) Von dem zur Zeit des Ma'mūn in Kūfa verstorbenen 'Ubejdallāh b. Mūsā (st. 213/828) wird berichtet, daß er schî'itisches Tendenzḥadīth tradierte (Ibn Sa'd VI 279, 13); desselben wird auch sein Zeitgenosse Chālid b. Machlad (ibid. 283, 24) beschuldigt.

4) Gerade über die Frage, ob die in anerkannten Traditionen erhaltenen Bestimmungen ihre normierende Geltung mit anderen Quellen der Gesetzdeduktion teilen, sind auch die Theologen der Schî'a in zwei Parteien geteilt: Den *achbārijjūn*, d. h. jenen, die ihr Gesetz ausschließlich aus glaubwürdigen traditionellen Berichten (achbār) herleitend die Anwendung spekulativer Methoden ablehnen, stehen gegenüber die *uṣūlijjūn*, die auch den ḳijās (Analogie) und ähnliche subjektive Methoden als Wurzeln (uṣūl) zulassen. Das in Persien herrschende Schî'itentum gehört der letzteren Richtung an. Derselbe Prinzipienstreit ist auch auf sunnitischem Boden geführt worden. Vgl. die bei Schahrastānī 131, 7 v. u. erwähnten, einander mit Schwert und Verketzerung (sejf wa-takfīr) befehdenden Parteien der achbārijja und kalāmijja.

5) Es kommt vor, daß der Schî'itismus auf persischem Gebiet (Kumm) erst durch arabische Ansiedler eingeführt wurde; Jāḳūt IV 176, 4 ff.

6) Ṭabarī I 3081, 10. 14.

7) Carra de Vaux, Le Mahométisme; le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam (Paris 1898) 142.

8) Die dem Zeremonialgesetz gegenüber betätigte Gleichgültigkeit tadelt an den Imamiten (zweifellos in übertreibend generalisierender Weise) bereits der polemische Schriftsteller Schuhfūr b. Ṭāhir al-Isfarāinī (st. 1078), s. das Exzerpt bei I. Fried-

8a) Kult. d. Gegenw. 122, 14 v. u.

länder, The Heterodoxies of the Shiites II 61, 20.

9) Ẓāhiriten 61 ff., ZDMG LIII 382. Vgl. Querry l. c. I 44 in dem Kapitel über „Les êtres impurs et les substances impures"; Nr. 10 ist: L'infidèle . . . „tels sont les sectateurs des ennemis de l'imam 'Ali et les hérétiques".

10) J. E. Polak, Persien. Das Land und seine Bewohner (Leipzig 1865) I 128, 13.

11) Ibid. II 55; vgl. 356, 8.
12) Ibid. II 271, 2.
13) E. G. Browne, A Year amongst the Persians 371 unten.
14) Renan, Mission de Phénicie (Paris 1864) 633; vgl. auch Lammens, Sur la frontière nord de la Terre promise (in der Revue „Les Études“, Paris 1899, Februar und März) 5 ff. des SA. Es ist ein Irrtum, die M. zu den übertreibenden Schichten der Schī'a (wie die Nuṣajri) zu zählen; sie sind regelrechte Imamiten; ihre Religionslehrer holen ihre Vorbereitung zuweilen aus Persien.
15) East of the Jordan (London 1881) 306. Dasselbe berichtet von ihnen Lortet, La Syrie d'aujourd'hui (Paris 1884) 115 mit der unsinnigen Motivierung: „à ces minuties intolérantes on reconnait les pratiques de l'ancien judaisme“. Aus der älteren Literatur können wir auf die Charakteristik verweisen, die Volney, der i. J. 1783—1785 in Syrien reiste, von den Metwālī-Schī'iten gibt: „Ils se réputent souillé par l'attouchement des étrangers; et contre l'usage général du Levant, ils ne boivent ni ne mangent dans le vase qui a servi à une personne qui n'est pas de leur secte, ils ne s'asseyent même pas à la même table“: Voyage en Syrie et en Égypte (Paris 1787) 79. Ähnliches wird auch von den in der Umgegend von Medīna angesiedelten schī'itischen *Nachāwla* (eigentlich Nawāchila, Dattelpflanzer) berichtet, die ihre Abstammung auf die alten Anṣār zurückführen. „They count both Jew and Christians as unclean, being as scrupulous in this particular as the Persians, whose rules they follow in the discharge of their religious purifications“ (With the Pilgrims to Mecca. The great Pilgrimage by Hadji Chan and Wilfrid Sparray [1902] 233).
16) Vgl. ausführlicher in meiner Abhandlung Islamisme et Parsisme (Actes du I. Congrès d'Histoire des Religions I [Paris 1901] 119—147).
17) Bei D. Menant in Revue du Monde musulman III 219.
18) Murtaḍā, *Intiṣār* 155. 157. Diese Frage des schī'itischen Gesetzes behandelt auch die bei Brockelmann I 188, 15 verzeichnete Schrift des von den Imamiten gefeierten al-Schejch al-mufīd; die Übersetzung „über die Schlachtopfer“ bei Brock. ist irreführend; es handelt sich um gewöhnliche profane Schlachtungen. — Auch Behā al-dīn al-'Āmilī schrieb eine Spezialschrift „über das Speiseverbot der von ahl al-kitāb geschlachteten Tiere“ (Hschr. Berlin, Petermann 247). Am Hofe des Ṣefewiden Schāh 'Abbās hielten die schī'itischen Gottesgelehrten mit Schejch Chiḍr al-Māridīnī, Gesandten des türkischen Sultans Aḥmed, eine Disputation über diese Streitfrage (Muḥibbī, *Chulāṣat al-athar* II 130). Selbst gegen Muslime, die sie für Ketzer halten, üben die Schī'iten Intoleranz in der Handhabung des Speisegesetzes (Ibn Tejmijja, *Rasā'il* I 278, 6).
19) 'Omar II. gestattet ausdrücklich auch den Genuß der von Samaritanern geschlachteten Tiere (Ibn Sa'd V 260, 15);

dies ist nicht allgemein zugestanden worden. — Über Ṣābier ZDMG XXXII 392. — In der späteren düsteren Entwicklung der religiösen Praxis haben auch manche sunnitische Lehrer das Bestreben gezeigt, die ḏabā'iḥ ahl al-kitāb mit Interdikt zu belegen; man ist ihnen aber mit Berufung auf den unzweideutigen Wortlaut von Sure 5 v. 7 entgegengetreten. Vgl. Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arab. Sprache 151.

20) Die spätere Entwicklung scheint auch in dieser Frage bei den Sunniten exklusivere Anschauungen gefördert zu haben, s. Th. W. Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes 221.

21) Vgl. Lammens, *Mo'āwija* 293 (Mélanges Beyrouth III 157).

22) Murtaḍā l. c. 45.

23) 'Askarī, Kommentar zur II. Sure, 215.

24) *Balāḏorī* ed. de Goeje 129.

25) Kulīnī l. c. 568. Vom Imam Dscha'far al-ṣādiḳ wird der Spruch überliefert: „Sein Kind von einer Jüdin oder Christin säugen lassen, ist besser, als es einer zu den Nāṣibijja ('Alīfeinde) gehörenden Amme anvertrauen" (Nadschāschī l. c. 219).

26) Kulīnī 39: mā chālafa al-'āmma fafīhi al-raschād.

18. 1) Zeitschr. f. Assyriologie (1908) XXII 317 ff.

2) Besonders bemerkenswert ist das System des Aḥmed b. al-Kajjāl, Schahrastānī ed. Cureton 138.

3) Es ist jedoch erwähnenswert, daß in einer alten Darstellung der begleitenden Erscheinungen und Wirkungen des Erscheinens des Mahdī hervorgehoben wird, daß von jener Zeit an der Weingenuß im Islam freigegeben sein wird (bei Dschāḥiẓ, *Ḥajawān* V 75, 4).

4) Kultur d. Gegenw. 126, 7—32.

5) Eine gehässige Schilderung in diesem Sinne gibt Pseudo-Balchī ed. Huart IV 8.

6) De Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides (2. Aufl., Leiden 1880) besonders 158—170

7) Whinfield, Masnawi 169.

8) Mas'ūdī, *Tanbīh* ed. de Goeje 395, 11.

9) Über dies System und seine Literatur s. die Veröffentlichung von Clément Huart und Dr. Riza Tewfīḳ in E. J. W. Gibb Memorial Series vol. IX (1909), G. Jacob, Die Bektaschijje im Verhältnis zu verwandten Erscheinungen (München 1909).

19. 1) Ghazālī zählt in seinen Bekenntnissen (al-munḳiḏ) die polemischen Schriften auf, die er gegen diese Sekte gerichtet hat; eine führt den Namen des Chalifen, dem er sie dedizierte (al-Mustaẓhirī). Die in Form und Inhalt interessanteste dieser Schriften ist „die gerechte Wage" (al-ḳusṭās al-mustaḳīm), der im Text erwähnte polemische Dialog zwischem dem Verfasser und einem Ismā'iliten (ed. Ḳabbānī, Kairo 1318/1900).

2) Vgl. de Goeje, Mémoire 171.

3) Über die Stellung der Assassinen innerhalb der ismāʿīlitischen Bewegungen s. Stanislas Guyard, Un grand maître des Assassins au temps de Saladin (Journ. asiat. 1877 I 324 ff.). — Vgl. Ibn Dschubejr, Travels² 255, 3 ff.
4) Vgl. meinen Aufsatz *Lā misāsa* in Revue Africaine 1908, 25.
5) Hier ungefähr 9000 Seelen; über ihre Sitze in Syrien s. Lammens, Au pays des Nosairis (in Revue de l'Orient chrétien 1900) 54 des SA, wo auch weitere Literatur angegeben ist.
6) Vgl. Freih. v. Oppenheim, Vom Mittelmeer zum Persischen Golf (Berlin 1899) I 133 Anm. Im selben Werk ist eine Übersicht über die Verzweigung der Ismāʿīlijja gegeben. — Die Chodschas halten sich jedoch nicht an das Siebenersystem der ismāʿīlitischen Imamlehre; vgl. die Vereinigung *Chodscha ithnā ʿascharī dschamāʿat* (also Zwölfer), Revue du Monde musulm. VIII 491.
7) Rev. du M. mus. II 373.
8) S. die Abhandlung von Le Chatelier in Rev. du M. mus. I 48—85. Über die Würde des Agha Chān und ihre Vorgeschichte (in Persien, mit dem Sitz in Kehk) s. S. Guyard l. c. 378 ff.
9) Vgl. M. Hartmann, Mitteilungen des Seminars f. Orient. Spr. zu Berlin XI, Abt. II 25. Auch der Name der Lady Agha Chān begegnet unter den Förderern der weiblichen Kulturbewegung in Indien, Revue du M. mus. VII 483, 20.
10) Revue du M. mus. IV 852.
11) Übersetzt ibid. VI 548—551.

20. 1) *Aghānī* XIV 163, 20.
2) Muhamm. Studien II 331.
3) Kazwīnī ed. Wüstenfeld II 390.
4) Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums 429.
5) Sulejmān al-Adanī, *al-Bākūra al-Sulejmānijja* (Beirut 1863) 10, 14; René Dussaud, Histoire et Religion des Noṣairis (Paris 1900) 164, 1.
6) Dussaud l. c., wo auch eine Literaturübersicht gegeben ist. Vgl. Archiv für Religionswiss. 1900, 85 ff.
7) Archiv f. Relig. l. c. 90.

VI.

Spätere Gestaltungen.

1. Im VII. Kapitel seines Werkes über „Ursprung und Entwicklung der moralischen Ideen" untersucht Eduard Westermark: welche Macht das Herkommen auf die primäre Ausbildung der Meinungen über Moral und Gesetzlichkeit ausübt. „In der primitiven Gesellschaft vertritt die Gewohnheit das Gesetz, und selbst da, wo die gesellschaftliche Organisation bereits einige Fortschritte gemacht hat, kann sie noch immer als die alleinige Regel des Verhaltens in Geltung bleiben"[1].

Auf einen vielseitigen literarischen und historischen Apparat gestützt weist er in größerem Umfange als seine Vorgänger in diesem vielbehandelten Kapitel der Kultur- und Rechtsgeschichte die Bedeutung des Herkommens als Maßstab der Legalität und als Grundlage aller ethischen und juristischen Gesetzgebung nach. Im Vorübergehen berührt er wohl (S. 164) die Anschauungen der arabischen und turkomanischen Nomaden; er hat es sich jedoch entgehen lassen, auf eines der hervorragendsten Anschauungsgebiete seiner Studie näher einzugehen: auf den Begriff der Sunna und seine Bedeutung im Arabertum und von da aus im Islam.

Von altersher war bei den Arabern der hervorragendste Gesichtspunkt für die Beurteilung der Richtigkeit und Gesetzmäßigkeit in allen Beziehungen des Lebens die Erwägung der Frage, ob jede tätige Äußerung der von den Ahnen ererbten Norm und Gewohnheit entspreche. Nur das ist wahr und gerecht, was in den ererbten Anschauungen und Sitten — dies ist Sunna — wurzelt, mit ihnen im Einklang ist. Dies galt ihnen als Gesetz und Heiligtum, als die alleinige Quelle

ihres Rechts und ihrer Religion; das Heraustreten, aus demselben galt als Verfehlung gegen die unverbrüchliche Regel der geheiligten Sitte. Was von den Übungen gilt, gilt aus demselben Grunde von den ererbten Vorstellungen. Die Gesamtheit sollte auch auf diesem Gebiete nichts Neues aufnehmen, was nicht mit den Anschauungen der Ahnen in Einklang ist[2]. Dies lehrt uns die Einwürfe der Mekkaner verstehen, die dem ihnen mit der Verkündigung von Paradies, Hölle und Weltgericht kommenden Propheten nichts häufiger entgegenhalten, als daß ihre Ahnen von allen diesen Dingen nichts gehört hätten, und daß sie selbst nur in den Wegen ihrer Ahnen wandeln können[3]. Gegenüber den Überlieferungen ihres Altertums galt ihnen die Verkündigung des Propheten als *dīn muḥdath*, als nagelneues Bekenntnis und darum als verwerflich[4].

Das Sunna-Bewußtsein kann unter dem Gesichtspunkt der Erscheinungen betrachtet werden, die Herbert Spencer „repräsentative Gefühle" nennt, d. h. „organische Resultate, die ein Kreis der Menschheit im Laufe der Jahrhunderte gesammelt hat, die sich in einem vererbten Instinkt verdichten und im Individuum Gegenstand der Vererbung bilden"[5].

Den Sunnabegriff haben dann die Araber in den Islam mit hinübergenommen, der sie ihre echte Sunna durchbrechen hieß, und von da aus ist er zum Grundpfeiler der islamischen Gesetz- und Religionsanschauung geworden, natürlich mit einer sehr wesentlichen Modifikation. Im Islam konnte man sich nicht auf die heidnische Sunna berufen. Ihr Ausgangspunkt wurde verschoben und übertragen auf die Lehren, Anschauungen und Übungen der ältesten Generation der Islambekenner, der Begründer einer Sunna von ganz anderer Art, als es die echte arabische Sunna gewesen war. Fortab gilt als Richtschnur zunächst, was als Brauch und Anschauung des Propheten, und dann, was als die seiner Genossen erwiesen werden konnte. Man fragt nicht so sehr danach, was unter den obwaltenden Verhältnissen an sich gut oder richtig sei, als vielmehr danach, was der Prophet und die Genossen darüber gesagt, wie sie gehandelt haben[6] und was sich dann in diesem Sinne als richtige Anschauung und richtige Handlung fortgeerbt habe. Davon gibt den späteren Geschlechtern beglaubigte

Kunde das Ḥadîth, das die Mitteilungen über Worte und Taten jener Vorbilder der Wahrheit und Gesetzlichkeit aufbewahrt. Im Verlaufe der ältesten Ausbildung des islamischen Gesetzes ist wohl die Bestrebung zur Geltung gekommen, angesichts verdächtiger Ḥadîthe, oder bei Abwesenheit glaubwürdiger positiver Tradition, der freien Folgerung und Einsicht der Gesetzforscher große Befugnisse in der Ableitung der gesetzlichen Bestimmungen einzuräumen (S. 51). Niemand aber ist so weit gegangen, das Vorrecht der Sunna in Abrede zu stellen, wenn unzweifelhaft beglaubigte Tradition vorlag, die das Eintreten der spekulativen Folgerung überflüssig machte.

In diesem Sinne wurde das Sunnabedürfnis im Islam ein „repräsentatives Gefühl“. Die Frommen und Treuen hatten keine andere Sorge, als mit der Sunna der Genossen in Übereinstimmung zu sein; nur so zu handeln, wie es diese Sunna erfordert, und alles zu meiden, was ihr etwa widerspräche oder in ihr keine Begründung fände. Was der alten Gewohnheit, der Sunna, widerspricht oder, nach einer strengeren Fassung, was mit ihr nicht identisch ist, nennen sie *bidʿa*, Neuerung, ob es nun auf dem Gebiete des Glaubens oder der geringfügigsten Beziehungen der Lebensführung[7] hervorträte. Die Strengen verwarfen jede wie immer geartete Bidʿa, alles was in den Anschauungen und Übungen der Alten nicht nachgewiesen werden kann.

2. Solche Strenge konnte theoretisch sehr gut gefordert werden. Die Praxis, das wirkliche Leben, mußte auf Schritt und Tritt an dieser von niemand bezweifelten Theorie anstoßen. Die Entwicklung der Lebensumstände und der Erfahrung in Ländern und Zeiten, die ganz andere Bedingungen stellten und ganz andere Verhältnisse mit sich führten als das primitive Leben und Denken zur Zeit der Genossen, dann auch die mannigfachen fremden Antezedentien und Einflüsse, die zu assimilieren und zu verarbeiten waren, mußten in die konsequente Festhaltung des starren Sunnabegriffes als alleinigen Kriteriums von Recht und Wahrheit bald eine Bresche schlagen. Man mußte feilschen und kam bald zu feinen Distinktionen, die manche bidʿa legitimieren, ihr innerhalb der Sunna-Treue Tür und Tor öffnen konnten. Man stellte Theorien darüber auf, unter welchen Umständen

eine bidʿa gebilligt werden, ja sogar als schön und löblich betrachtet werden könne. Der Scharfsinn der Theologen und Kasuisten fand da ein reiches Feld, sich zu betätigen. Und das ist bis in die allerneueste Zeit so geblieben.

Als ausgleichendes Element hat sich in diesen Bestrebungen der Begriff des *idschmāʿ* bewährt. Wenn sich irgend ein Brauch durch lange Zeit als allgemein geduldet und anerkannt durchgesetzt hat, so ist er durch diese Tatsache schließlich zur Sunna geworden. Einige Generationen hindurch poltern die frommen Theologen gegen die bidʿa; aber im Verlauf der Zeit wird sie als Element des idschmāʿ geduldet und schließlich sogar gefordert. Es wird dann als bidʿa betrachtet, sich ihr zu widersetzen; der das Alte fordert, wird dann als „Neuerer" (*mubtadiʿ*) verpönt.

Ein anschauliches Beispiel dafür bietet das auf dem ganzen Gebiet des orthodoxen Islams allgemein verbreitete, unter Teilnahme der religiösen Obrigkeiten am Anfang des Monats Rabīʿ al-awwal gefeierte volkstümliche Fest des *maulid al-nabī*, Geburtsfest des Propheten. Noch im VIII. Jahrhundert der Hidschra war dessen Sunnaberechtigung unter den Theologen des Islams strittig; viele verpönten es als Bidʿa. Fetwās wurden für und wider abgefaßt. Seither ist es auf Grund populärer Sanktion ein unerläßlicher Bestandteil des islamischen Lebens geworden. Niemandem würde es in den Sinn kommen, dabei in schlimmem Sinne an eine bidʿa zu denken [1]. Dasselbe gilt auch von anderen religiösen Festen und liturgischen Veranstaltungen, die, in späten Jahrhunderten entstanden, ihre Anerkennung sich erst erkämpfen mußten, nachdem sie lange Zeit mit dem bidʿa-Stempel belegt waren [2]. Die Geschichte des Islams beweist, daß seine Theologen, so spröde sie sich auch neu aufgenommenen Bräuchen gegenüber anfänglich zeigten, doch nicht abgeneigt waren, gegenüber den einmal eingebürgerten Gewohnheiten ihren Widerstand aufzugeben und darin einen idschmāʿ zu statuieren, worin man noch kurz vorher bidʿa erblickt hatte.

3. Im allgemeinen darf man die Erfahrung aussprechen, daß die Führer des muhammedanischen Religionswesens bei aller pietätvollen Festhaltung des Sunnabegriffes sich gegen die wechselnden Anforderungen der Zeit und die neu aufgetauchten Umstände nicht immer hartnäckig verschlossen

und daß es von diesem Gesichtspunkte aus nicht richtig wäre, die starre Unveränderlichkeit des islamischen Gesetzes als seinen festen Charakter hinzustellen.

Schon in den alten Zeiten des Islams mußte man in staatsrechtlichen und wirtschaftlichen Einrichtungen über die Gebräuche hinausgehen, die für sie im Urislam festgelegt waren. Die Berücksichtigung neu eingetretener Verhältnisse wurde nicht von jedermann als mit dem Sunna-Geist unvereinbare Nachsicht ausgeschlossen.

In einem der vier orthodoxen Riten, nämlich dem an den Namen des Mālik b. Anas geknüpften (S. 53), wird die *maṣlaḥa*, utilitas publica, das Erfordernis des Gemeininteresses als normierender Gesichtspunkt der Gesetzanwendung, anerkannt. Man könne von den im Gesetz aufgestellten Normen abgehen, wenn es erwiesen sei, daß das Interesse der Gesamtheit ein anderes Urteil fordere als das Gesetz („corrigere jus propter utilitatem publicam" des Röm. Rechtes). Freilich bezieht sich diese Freiheit nur auf den auftauchenden Einzelfall, nicht auf eine definitive Aufhebung des Gesetzes; aber der aufgestellte Grundsatz ist an sich ein Zeichen für die innerhalb des Gesetzes zulässige Nachgiebigkeit. Nicht übersehen sollte werden eine wichtige Äußerung des sehr angesehenen Theologen *al-Zurḳānī* (st. 1122/1710 in Kairo), der es an einer Stelle seines Kommentars zum Kodex (Muwaṭṭa) des Mālik ganz unzweideutig ausspricht, daß man nach Maßgabe neu eintretender Ereignisse neue Entscheidungen treffen kann, „man kann — so schließt er — darin nichts Sonderbares finden, daß die Gesetze sich den Verhältnissen anpassen"[1].

Es ist also für den Islam das Tor der „Neuerungen" und Reformen aus dem Gesichtspunkte des Religionsgesetzes nicht verschlossen. Und unter dem Schutz dieser Freiheit ist neuen, der westlichen Kultur entlehnten Einrichtungen der Eintritt in das muslimische Leben nicht versagt worden. Sie haben gegebenenfalles wohl die Opposition der Dunkelmänner hervorgerufen, sind aber schließlich durch formelle Fetwās anerkannter Gesetzgelehrten sanktioniert und gegen überorthodoxe Angriffe sichergestellt worden. Es ist freilich eine nicht wenig widerliche Erscheinung, daß heilsame Einrichtungen von ganz praktischer und weltlicher Bedeutung ihre Berechtigung zum Eintritt ins Leben erst durch

ein Fetwā erhalten können, nachdem sie vorangehend Gegenstand der Diskussion aus dem Gesichtspunkte der religionsgesetzlichen Zulässigkeit gebildet hatten.

Unter dem Schutze solcher theologischer Freibriefe haben die in der islamischen Gesellschaft seit dem XVIII. Jahrhundert eingebürgerten Neuerungen (zu allererst vielleicht die Einführung der Buchdruckerei 1729 in Konstantinopel) ihre ungestörte Lebensberechtigung erhalten. Auch auf wirtschaftlichem Gebiet hat der Scharfsinn der kanonischen Gelehrten die Mittel finden müssen, die Hindernisse zu umgehen, die der Islamfähigkeit moderner Erfordernisse im Wege zu stehen scheinen. Man gibt sich jetzt beispielsweise alle Mühe, um Distinktionen zu ergründen, die den Versicherungsvertrag, der, als Hazardspiel betrachtet, im Sinne des strengen Islams als bedenklich gilt, auch dem skrupulösen Muslim zugänglich zu machen. Ähnliche Hindernisse mußte die theologische Gelehrsamkeit auch in bezug [1]auf das Sparkassenwesen beseitigen. Theoretisch betrachtet wäre diese Einrichtung in einer Gesellschaft nicht zulässig, deren Gesetz jede Form des Zinsennehmens (nicht nur die wucherische) als verboten betrachtet[2]. Nichtsdestoweniger hat der 1905 verstorbene ägyptische Mufti Schejch Muhammed ʿAbduh in einem hierauf bezüglichen gelehrten Fetwā die Wege gefunden, das Sparkassengeschäft und die Dividendengewinne für die islamische Gesellschaft als religionsgesetzlich zulässig darzulegen, sowie schon früher seine Konstantinopeler Kollegen Fetwās erlassen hatten, die es der ottomanischen Regierung von religionswegen möglich machten, zinstragende Staatsschuldenobligationen herauszugeben[3].

Dasselbe erfahren wir in allerneuester Zeit auf dem Gebiete der großen staatsrechtlichen Fragen. Wir sind ja Augenzeugen davon, daß die jüngsten Umwälzungen in muhammedanischen Staaten, daß die Einführung der konstitutionellen Staatsform sowohl im sunnitischen wie im schīʿitischen Islam nicht etwa bloß notgedrungen die Billigung von orthodoxen Gottesgelehrten fand, sondern daß diese geradezu den Koran herbeiholten, um aus ihm die ausschließliche Gesetzmäßigkeit der parlamentarischen Regierungsform (*schūrā* in Sura 42 v. 36 u. a. m. wird darauf gedeutet) zu erweisen[4]; daß die schīʿitischen Mollahs im

Gefolge der für das religiöse Leben im persischen Schîʿitentum maßgebendsten Mudschtahids der heiligen Stätten von Nedschef und Kerbelā als religiöser Gewährsmänner der Aufrührer, in ihren parlamentarischen Forderungen selbst auf den „verborgenen Imam" sich beriefen (oben S. 233). In einer großen Reihe von theologischen Traktaten bestreben sich maßgebende Religionslehrer des Islams die Erfordernisse des modernen Staatslebens auf Koran- und Ḥadith-Texte zu stützen, ebenso wie sie sich auch für die Forderungen des Kulturfortschrittes im bürgerlichen Leben (Frauenfrage usw.) auf die religiösen Dokumente des Islams berufen[5].

4. Die hier angeführten Beispiele sind aus der neuzeitlichen Entwicklung der islamischen Verhältnisse gewählt; aber die in ihnen sich kundgebende Erscheinung entspricht der Richtung, die auch in vorhergehenden Jahrhunderten zur Geltung gekommen war.

Dem müssen wir aber gleich die Beschränkung hinzufügen, daß es während aller dieser Jahrhunderte immer Minoritäten gab, die in der Sunna-Bidʿa-Frage den Transaktionen weniger geneigt waren, den Begriffskreis der guten bidʿa möglichst eng abgrenzten, den Islam von aller bidʿa rein zu erhalten strebten und die gefügige Theorie und Praxis auf diesem Gebiete mit allen möglichen, oft recht fanatischen Mitteln bekämpften. Nicht nur im gesetzlichen Leben auftauchende Gewohnheiten, die das Altertum noch nicht kennen konnte, sondern auch die der alten Zeit unbekannten dogmatischen Spekulationen und die aus ihnen hervorgehenden Formulierungen, selbst die aschʿaritischen Fassungen derselben, die ja den Anspruch erhoben, als Sunna anerkannt zu werden, werden von ihnen als unbefugte, verwerfliche Neuerungen hart verurteilt (S. 127).

Die innere Geschichte der islamischen Bewegungen stellt sich dar als ein fortgesetzter Kampf der Sunna gegen die Bidʿa, des intransigenten Traditionsprinzips gegen die fortwährende Erweiterung seiner Grenzen und die Überschreitung seiner ursprünglichen Schranken. Dieser Widerstreit zieht sich durch die ganze Geschichte des Islams, durch seine dogmatische ebenso wie durch seine gesetzliche Entwicklung. Und die Nötigung zu diesem Kampfe, die Tatsache, daß er immerfort aktuelle Objekte vorfand, ist

die beste Widerlegung der sehr verbreiteten Anschauung, der auch Kuenen in seinen Hibbert-Lectures den Ausdruck gab: „Islam was destined, after a very brief period of growth and development, to stereotype itself once for all and assume its inalterable shape“[1]. Während doch Kuenen selbst diese Betrachtung an die Erzählung der hier bald zu erwähnenden Tatsache knüpft, daß in der Mitte des XVIII. Jahrhunderts der Trieb, den Islam von allen Neuerungen zu reinigen, in einer kräftigen Reaktionsbewegung zu tätigem Ausdruck kam. Daraus würde ja folgen, daß die Stereotypierung des Islams um jene Zeit noch eine Sache ist, um deren Durchführung blutige Kämpfe zu bestehen waren.

5. Unter den verschiedenen Strömungen innerhalb der islamischen Theologie war und ist in der Verurteilung und Verfolgung der Bidʿa keine von so folgerichtiger und energischer Gesinnung beseelt als die Richtung, die den gefeierten Imam Aḥmed ibn Ḥanbal (oben S. 53. 128) als ihren Patriarchen und Stifter verehrt und sich nach seinem Namen nennt. Aus diesem Kreis gehen die fanatischesten Sunnaeiferer, die schreiendsten Verurteiler aller Bidʿa in Dogma, Ritus und Lebensgewohnheiten hervor. Wäre es nach ihrem Sinne gegangen, so würde der ganze Islam auf seinen urmedinischen Inhalt und seine aus der Zeit der „Genossen“ rekonstruierte Gestalt zurückgeschraubt worden sein. Man möge aber nicht glauben, daß es vielleicht romantische Regung, sentimentale Sehnsucht nach der naiv schönen Vergangenheit ist, die ihre Gesinnung bestimmt. Von der Wirkung tieferer Gefühle ist bei diesen Buchstabenmenschen wenig zu verspüren: es ist lediglich die formale Sunna-Konsequenz, die ihre Proteste durchdringt.

Zu protestieren gab es im Laufe der Jahrhunderte freilich genug. Da ist vor allem die spiritualistische Dogmatik mit der ihr folgenden Schrifterklärungsmethode, auf die die Getreuen des Aḥmed ibn Ḥanbal den Finger legten. Wir haben bereits gesehen, daß sie selbst in ihrer aschʿaritischen Form ihnen als Ketzerei gelten. Sie wollen kein Haar breit vom Wortlaut der Texte abgehen, nichts hinein- und nichts hinausdeuten lassen. Und noch mehr bot sich ihren Protesten das religiöse L e b e n dar. Wir müssen es uns versagen, an dieser Stelle auf kleinere Einzelheiten

einzugehen, und uns begnügen, uns auf ein einziges Beispiel aus diesem Kreise zu beschränken, das jedoch tiefer als jedes andere in das religiöse Leben des Islams eingreift.

6. Infolge von Faktoren teils psychologischer, teils historischer Art hat sich im Islam eine Kultuserscheinung herausgebildet, die, so widerstrebend ihr auch immer die Gottesauffassung des Islams ist, und so antipathisch ihr auch die wirkliche Sunna gegenübersteht, sich bald auf dem ganzen großen Gebiete des Islams eingebürgert hat. In manchen Schichten der Islambekenner überragt sie an Bedeutung den Kern der Religion und ist die wirkliche Form, in der sich das Glaubensbewußtsein des Volkes betätigt. Allah steht den Leuten fern; ihrer Seele nahe sind die örtlichen Heiligen (Welī), die den ehrlichen Gegenstand ihres religiösen Kultus bilden, an die ihre Furcht und ihre Hoffnung, ihre Ehrerbietung und ihre Andacht geknüpft ist. Heiligengräber und andere mit diesem Kultus zusammenhängende Weiheorte sind ihre Anbetungsstätten, verknüpft zuweilen mit einer kraß fetischistischen Hochhaltung von Reliquien und gegenständlichen Kultusmitteln. Die Spielarten dieses Heiligenkultus sind nach geographischen und ethnographischen Umständen in Wesen und Formen verschieden geartet, differenziert durch die vorislamischen Antezedentien der islamisch gewordenen Völker. Im Heiligenkultus kommen eben großenteils Residuen der durch den Islam verdrängten Kulte in mehr oder minder reichem Maße, in mehr oder minder kräftiger und unvermittelter Form zur Geltung. Er verleiht mit seinen provinziellen Eigentümlichkeiten dem einheitlichen katholischen System des allgemeinen Islams einen von örtlichen Umständen bestimmten volkstümlichen Charakter[1].

Außer den ethnologischen Bedingungen war auch das bereits angedeutete psychologische Erfordernis dem Heiligenkultus im Islam günstig: das Bedürfnis, die Kluft, die den naiven Gläubigen mit seinen alltäglichen Wünschen von der unnahbaren und unerreichbaren Gottheit trennt, durch die Forderung nach vermittelnden Mächten zu überbrücken, mit denen er sich vertraut fühlt, und die seinem Gemüte zugänglicher scheinen als die über allem Menschlichen und Irdischen in unendlichen Höhen thronende Gottheit. Das Volk anerkennt und fürchtet den erhabenen Allah als die

Weltenmacht, die das große Geschehen im Kosmos beherrscht, und mutet ihm nicht zu, sich um die geringen Bedürfnisse eines kleinen Kreises oder gar des einzelnen Individuums zu kümmern. Daß die Felder im Umkreis eines bestimmten Ortes, daß die Herden eines Stammes gedeihen, daß der eine Mann von einer Krankheit genese, sich reichen Kindersegens erfreue, dafür interessiert sich ja eher der vertraute Lokalheilige. Ihm bringt man Weiheopfer, und zu seinen Gunsten tut man Gelübde, um seinen guten Willen zu erlangen oder — wenn man sich doch in der Nähe des islamischen Sprachgebrauchs und seines Anschauungskreises halten will — „seine Fürsprache bei Allah zu erwirken". Er ist auch der Hort und Wächter des Rechtes und der Wahrhaftigkeit unter seinen Getreuen. Man fürchtet, einen falschen Eid bei seinem Namen oder an dem ihm geweihten Orte zu leisten mehr, als man einen solchen Schwur beim Namen Allahs scheut. Jener wohnt inmitten seiner Gläubigen und wacht über ihr Wohl und Wehe, über ihr Recht und ihre Tugend. Auf großen Gebieten der islamischen Welt (Beduinen der arabischen Steppe, Kabylen in Nordafrika) reduziert sich die Zugehörigkeit der Bevölkerung zum Islam hauptsächlich auf die Erscheinungen des lokalen Welī-Kultes und die damit zusammenhängenden Riten und Leistungen.

Dies Bedürfnis war auch der Entfaltung jener ethnographischen Vorgänge förderlich, durch die in den zahllosen Erscheinungsformen der örtlichen Heiligenkulte viele Elemente des vorislamischen Religionswesens konserviert wurden und sich äußerlich in die Hülle islamischer Formen kleideten.

Die systematische Erfassung der mit diesem religionsgeschichtlichen Vorgang zusammenhängenden Erscheinungen ist eines der wichtigsten Kapitel der religiösen Geschichte des Islams. Hier können wir sie im allgemeinen nur zu dem Zwecke streifen, um hervorzuheben, daß jene Formen des Kultus im Prinzip schon seit Jahrhunderten auch von den Autoritäten der offiziellen Religion geduldet sind. Man begnügt sich mit der Ausscheidung kraß heidnischer Äußerungen aus diesen Betätigungen des religiösen Sinnes; eine Beschränkung, deren Umfang in der Praxis niemals genau abgegrenzt werden kann. Die offizielle Theologie war nicht

von allem Anfang an so tolerant gegen die Erfordernisse des volkstümlichen Religionsbewußtseins. Denn es gibt wohl keinen schärferen Bruch mit der alten Sunna als jene Ausdehnung des Kultus, die den Kern des Islams verfälscht, und die der treue Sunna-Anhänger in das Gebiet des *schirk*, der Zugesellung göttlicher Mächte zu dem alleinigen Allah verweisen und mit seinem Verdammungsurteil belegen mußte. Zudem wurde im Verhältnis zu diesem Heiligenkultus auch die sunna-gemäße Auffassung vom Charakter des Propheten verschoben; auch er wurde ja in das Gebiet der Hagiologie und Hagiolatrie einbezogen und es wurde dadurch ein Bild von ihm gewonnen, das den menschlichen Vorstellungen, die Koran und Sunna vom Stifter des Islams bieten, in unzweideutiger Weise widerstrebt.

Nirgends bot sich ein Gebiet dar, auf dem der Ruf nach Vernichtung der Bidʿa, die sich in der Glaubenslehre und Religionsübung eingeschlichen hatte, mit größerer Berechtigung laut werden konnte, als angesichts des völlig sunna-widrigen Treibens, das die Erscheinungen des Propheten- und Heiligenkultus mit sich führen. Nach einigem Widerstand beugte sich jedoch der offizielle Islam vor den allgemein herrschenden Religionsauffassungen, die sich die Anerkennung im populären Idschmāʿ errungen hatten, und unter gewissen doktrinären Reserven und einiger theologischer Disziplinierung und Mäßigung hat er dies Resultat historischer Entwicklung in das System der Orthodoxie aufgenommen.

7. Jedoch keine Duldung für Neuerungen kannte der Eifergeist der Ḥanbaliten, die ihren Beruf darin erblickten, Herolde der Sunna zu sein gegen alle dogmatische, rituelle und soziale Bidʿa. Machtlos stand dies Häuflein von Eiferern dem herrschenden Geist gegenüber. Aber im Anfang des XIV. Jahrhunderts erstand ihnen in Syrien ein kraftvoller Vertreter ihrer Tendenzen in einem mutigen Theologen, Taḳī al-dīn ibn Tejmijja, der in seinen Predigten und Schriften den historischen Islam aus dem Gesichtspunkt von Sunna und Bidʿa einer Revision unterzog und sich gegen alle „Neuerungen“ kehrte, die in Dogma und Übung den ursprünglichen Begriff des Islams veränderten. Gegen die in den Islam eingedrungenen Wirkungen der Philosophie,

auch gegen die von der Orthodoxie längst anerkannten Formeln des asch'aritischen Kalâms und gegen den Ṣûfismus mit seinen pantheistischen Lehren eiferte er in derselben Weise wie gegen den Propheten- und Heiligenkultus. Er verdammte als religionswidrig auch die hohe religiöse Schätzung der Wallfahrt zum Grabe des Propheten, die dem frommen Islamgläubigen seit jeher als die Ergänzung der Pilgerfahrt nach Mekka galt. Rücksichtslos wendet er sich gegen die theologischen Autoritäten, die den Auswüchsen des Kultus die Idschmâ'-Legitimität zubilligten. Er geht zurück auf die Sunna und nur auf die Sunna.

Die Folgen der Mongolennot, unter denen das islamische Reich jenes Zeitalters seufzte, war eine willkommene Gelegenheit, das Gewissen des Volkes für eine Regeneration des Islams im Sinne der Sunna aufzurütteln, deren Verfälschung den Zorn Gottes herbeigerufen habe. Die weltlichen Herrscher sowie die maßgebenden theologischen Führer waren dem Eiferer nicht günstig. Quieta non movere — und an Stelle der von Ibn T. geforderten Rückbildung stand man doch seit Jahrhunderten auf dem Gebiete des Glaubens und der Übung historischen Resultaten gegenüber, die man nun als Sunna zu achten hatte. Die letzte Kirchenautorität des Islams war Ghazâlî, der die Formel für die Vereinigung von Ritualismus, Rationalismus, Dogmatismus und Mystizismus gefunden hatte, und dessen Lehrbegriff seither zum Gemeingut des orthodox-sunnitischen Islams wurde. Dieser Ghazâlî war auch sozusagen das „rote Tuch" für die neuen Ḥanbaliten in ihrer Tendenz, gegen alle historische Entwicklung anzukämpfen.

Ibn Tejm. hatte nicht viel Erfolg. Von einem kirchlichen Tribunal zum anderen geschleppt, starb er im Kerker (1328). Die theologische Literatur der nächstfolgenden Zeit hatte zum vorwiegenden Thema: ob er ein Ketzer war oder ein frommer Eiferer für die Sunna. Das Häuflein seiner Getreuen hat sein Andenken mit dem Nimbus der Heiligkeit umgeben, und auch die Gegner waren bald versöhnlich umgestimmt durch den bleibenden Eindruck religiösen Ernstes, der ihnen aus den Schriften des toten Eiferers sich einprägte. Sein Einfluß ist durch vier Jahrhunderte in latenter Weise fühlbar geblieben; seine Werke

wurden gelesen und studiert und waren in vielen Kreisen des Islams eine stille Macht, die von Zeit zu Zeit bidʿa-feindliche Ausbrüche auslöste.

Es war die Wirkung seiner Lehre, die gegen Mitte des XVIII. Jahrhunderts eine der neueren religiösen Bewegungen im Islam hervorrief, die der Wahhābiten.

8. Die Geschichte des arabischen Islams ist nicht arm an Beispielen für die Erscheinung, daß sich in mächtigen führenden Persönlichkeiten die Vorzüge des gelehrten Theologen mit denen des tapferen Kriegshelden vereinigen.

Wie im Heidentum „Leier und Schwert", so vereinigen sich im Islam Gottesgelehrsamkeit und kriegerische Tüchtigkeit zum Kampfe gegen Unglauben und Ketzerei. Die ältere Geschichte des Islams ist sehr ergiebig an Beispielen dafür; mindestens hat die freilich ganz ungeschichtliche religiöse Überlieferung den Kranz manchen Kriegers gern noch mit den Ruhmesblättern der göttlichen Wissenschaft bereichert.

Der älteste Typus hierfür ist das Schwert ʿAlis, das im Sinne der religiösen Legende ein Mann führte, der zugleich als hohe Autorität in allen religiösen Fragen galt, die mit theologischem Wissen zu entscheiden waren. Aber auch, wo wir auf festerem historischem Boden stehen, sehen wir häufig diesen Verein kriegerischer und wissenschaftlicher Tugend in den Männern, die an der Spitze der kämpfenden Massen stehen. Um die Kontinuität dieser Erscheinung bis in die neuesten Zeiten darzustellen, genüge es als Muster anzuführen ʿAbdalmu'min im XII. Jahrhundert, der von den theologischen Lehrstätten aus an die Spitze der Bewegung der Almohaden trat, um in vielen heldenmütigen Kämpfen, in denen die Massen seinem Rufe folgten, ein großes westislamisches Reich zu begründen; dann den neuesten muslimischen Heros ʿAbdalḳādir, der nach seinem heldenmütigen militärischen Widerstande gegen die französische Eroberung seines algierischen Vaterlandes während seines Exiles in Damaskus lernbegierige Jünger um sich scharte, die seinen Vorträgen aus dem mālikitischen Recht und anderen theologischen Disziplinen des Islams begierig lauschten. Der kaukasische Freiheitsheld Schāmil und die kriegerischen Mahdīs, von denen wir in jüngster Zeit aus dem Sudan und dem Somaliland so viel hörten, sind freilich

weniger ruhmreiche Repräsentanten derselben Erscheinung in der Geschichte des Islams; jedoch auch diese Krieger sind aus dem Kreise der Jünger der islamischen Theologie hervorgegangen.

Eine der merkwürdigsten theologisch-militärischen Bewegungen des arabischen Volkes ist nun in den modernen Zeiten in Zentralarabien durch Muhammed ibn ʿAbd al-Wahhāb (gest. 1787) hervorgerufen worden, der aus eifrigem Studium der Schriften des Ibn Tejmijja auf theologischem Grunde unter seinen Landsleuten eine Bewegung entfachte, die alsbald in hellen Flammen aufloderte, das kriegerische Volk mit sich riß und nach bedeutenden Erfolgen auf dem Felde, die sich über die Halbinsel hinaus bis nach dem ʿIrāḳ erstreckten, zu der Gründung eines staatlichen Gemeinwesens führte, das nach manchen Wechselfällen und durch innere Wirren und Rivalitäten geschwächt noch heute in Mittelarabien besteht und einen einflußreichen Faktor in der Politik der arabischen Halbinsel bildet. Wenn sich nun auch Ibn ʿAbd al-Wahhāb von den soeben angeführten kriegerischen Theologen dadurch unterscheidet, daß nicht er selbst an der Spitze seiner Anhänger das Schwert des Kriegshelden schwingt, so ist es dennoch jedenfalls seine Theologie, die seinen Schwiegersohn, den ihn beschützenden Häuptling Muhammed ibn Saʿūd, zu den kriegerischen Unternehmungen für die Wiederherstellung der Sunna anspornt. Er zieht das Schwert, so stellt sich die Sache äußerlich dar, für theologische Doktrinen und ihre Umsetzung ins praktische Leben.

Nach einigen Vorgängern war in neuester Zeit Julius Euting Augenzeuge des inneren Treibens in diesem Religionsstaat, in dessen Mitte er auf einer seiner arabischen Reisen längere Zeit weilen konnte[1].

Die wahhābitische Bewegung setzte in die Wirklichkeit um die ḥanbalitischen Proteste des Ibn Tejmijja gegen sunnawidrige Neuerungen, die die Anerkennung des Idschmāʿ gefunden hatten, gegen die im Laufe der historischen Entwicklung festgelegten dogmatischen Formulierungen, ebenso wie gegen Neuerungen im alltäglichen Leben. Es genüge nur zu erwähnen, daß die wahhābitische Doktrin den Protest gegen alle Bidʿa in konsequenter Weise z. B. auch auf den Genuß von Tabak und Kaffee erstreckt, der natürlich

in der Sunna der „Genossen" nicht nachgewiesen werden kann, und deren Genuß auf dem Gebiete des heutigen Wahhābitenstaates als schwere Sünde verpönt ist.

Mit dem Schwerte in der Hand, dem nur die der türkischen nominellen Landesherrschaft zu Hilfe eilenden Truppen des ägyptischen Vasallen Muhammed ʿAlī Halt gebieten konnten, fielen ihre Scharen über die weihevollsten Stätten des sunnitischen und schīʿitischen Heiligenkultus her, nach ihrer Meinung die Sitze des verwerflichsten *schirk*, deren Kultus und die damit verbundenen Bräuche in ihren Augen dem Götzendienste gleich geachtet waren. Auch den dem Prophetengrab in Medina gezollten Kultus betrachteten sie, getreu der Lehre des Ibn Tejmijja, unter demselben Gesichtspunkt. Alles im Namen der Wiederherstellung der Sunna. In diesem Kampfe leuchteten ihnen ja die Beispiele frommer Vorfahren vor. Der sunnatreue Omajjade ʿOmar II. soll bei seinem Baue am Grabe des Propheten mit Absicht diesen Bau nicht nach der richtigen Ḳibla orientiert haben „aus Furcht, die Leute könnten dies Denkmal als Betplatz betrachten". Dem wollte er dadurch vorbeugen, daß der Bau nicht moscheegemäß orientiert sei[2]. Neben dem Gräber- und Reliquienkultus verpönen und bekämpfen die Wahhābiten auch andere im Ritus aufgekommene Neuerungen, namentlich die Anbringung von Minareten an den Moscheen, den Gebrauch des im alten Islam unbekannten Rosenkranzes (s. oben S. 165). Der Gottesdienst solle die Zustände der Zeit der Genossen treu wiederspiegeln.

Und nun auch das tägliche Leben; dies wird auf die möglichst puritanische Einfachheit zurückgeschraubt, die man von den Genossen, selbst von den Chalifen, in hunderten Ḥadīthen bezeugt findet. Aller Luxus wird verpönt, und die Verhältnisse vom Medīna des VII. Jahrhunderts sollen ein halbes Jahrtausend nachher im Sunna-Staat der Wahhābiten als Muster und Richtschnur dienen.

Aus dem Verhalten der Wahhābiten gegenüber dem Heiligenkultus, der das vornehmlichste Objekt ihres Kampfes war, können wir auf die volle Berechtigung der Benennung „Tempelstürmer in Hocharabien" schließen, die Karl v. Vincenti den Wahhābiten gibt in seinem ihr gesellschaftliches Leben und Treiben schildernden Roman, der zugleich, in Übereinstimmung mit anderen Berichten, den Geist der

Heuchelei und Scheinheiligkeit schildert, den der äußerlich streng gehandhabte Puritanismus nach innen im Gefolge hat.

Die große Wirkung der wahhābitischen Tendenzen zeigt sich auch in den ihnen verwandten Erscheinungen, die unter dem unverkennbaren Einfluß der arabischen Bewegung in entlegenen Kreisen der islamischen Welt hervortraten.

9. Bei der Betrachtung des Verhältnisses des allgemeinen Islams zu dieser Bewegung wird uns aus religionsgeschichtlichem Gesichtspunkte besonders folgende Tatsache auffallen. Die Wahhābiten müssen dem Beurteiler der islamischen Verhältnisse als Kämpfer für die Religionsform gelten, die Muhammed und seine Genossen festgesetzt haben; die Wiederherstellung des alten Islams ist ihr Ziel und ihr Beruf. In theoretischer Beziehung wird dies auch von den ʿUlemā häufig zugestanden[1]. Nichtsdestoweniger müssen die Wahhābiten im praktischen Urteil des orthodoxen Muslims als Sektierer verpönt werden. Den orthodoxen Glauben habe jeder verlassen, der sich vom Idschmāʿ lossagt, verwirft, was der Gesamtkonsensus der Kirche in ihrem historischen Ausbau als recht und wahr anerkennt. Da kann nicht nach alten Sunnatiteln gefragt werden. Durch den Idschmāʾ wird alles unbesehen zur Sunna. Nur das ist sunnitisch, d. h. orthodox, was dem anerkannten Gesamtglauben und der Gesamtübung entspricht. Was sich diesem Idschmāʿ entgegenstemmt, ist heterodox. Und aus diesen Voraussetzungen kann der orthodoxe Muslim nur die Folgerung zulassen, daß die Wahhābiten mit ihrer (unleugbar sunna-treuen) Bekämpfung und Verpönung von Dingen, die in den vier anerkannten Riten zugelassen, zum Teil auch gefordert werden, ganz ebenso wie die alten Chāridschiten aus dem Schoße des orthodoxen Islams ausgeschieden sind. Für den letzteren ist seit dem XII. Jahrhundert Ghazālī die abschließende Autorität. Gegen diesen spielen die Wahhābiten in ihren auch heute nicht rastenden literarischen Kämpfen gegen die mekkanische Orthodoxie die Lehren des von der herrschenden Theologie verworfenen Ibn Tejmijja aus. „Hie Ghazālī, hie Ibn Tejmijja!" ist die Losung in diesem Kampfe. Der Idschmāʿ hat den Ghazālī rezipiert und geheiligt. Die anderer Meinung sind, haben den Idschmāʿ durchbrochen: sie müssen bei aller echt muslimischen folgerichtigen Sunnatreue als Heterodoxe gelten und als solche verurteilt werden.

10. Während die auf der arabischen Halbinsel entstandene Bewegung, deren Gesichtspunkte und Wirkungen wir soeben geschildert haben, starr in die Vergangenheit zurückblickt und, die Berechtigung der Errungenschaften historischer Entwicklung verleugnend, den Islam nur in Gestalt eines Petrefakts aus dem VII. Jahrhundert anerkennen will, ist es das Bekenntnis zu einer religiösen Evolution der Menschheit, das den Ausgangspunkt und die lebendige Idee einer anderen in neuerer Zeit auftauchenden Bewegung innerhalb des Islams bildet. Wir meinen die aus Persien ausgegangene Bābī-Bewegung.

Sie ging zwar aus der in jenem Lande herrschenden Form des Schī'itismus hervor; ihre Grundideen knüpfen aber in entwicklungsgeschichtlichem Sinn an ein Prinzip an, das wir als den leitenden Gedanken der ismā'ilitischen Sekte kennen gelernt haben: die Selbstvervollkommnung der göttlichen Offenbarung durch die fortschreitende Manifestation des Weltintellektes.

Im Anfang des XIX. Jahrhunderts pflanzte sich ein neues Reis auf die Imamlehre der Zwölfer-Schī'iten: die Schule der Schejchīs, deren Anhänger einen enthusiastischen Kultus des „verborgenen Mahdi“ und der ihm vorangegangenen Imame pflegen. In gnostischer Weise halten sie diese Personen für Hypostasen göttlicher Attribute, für schöpferische Potenzen und geben dadurch der Imammythologie der gewöhnlichen Imāmijja, einen größeren Umfang. Sie bewegen sich damit auf der Linie der „Übertreiber“ (ghulāt S. 219).

In diesem Kreise erwuchs der schwärmerische Jüngling Mīrzā Muḥammed 'Alī aus Schirāz (geb. 1820). Wegen seiner hohen Befähigung und seines Enthusiasmus wurde er von den Genossen als zu hohem Beruf erkoren anerkannt. Diese Anerkennung seiner Mitschwärmer wirkte als starke Suggestion auf den Geist des tiefsinnigen Jünglings; er kam endlich dahin, sich als die Verkörperung einer hohen übermenschlichen Mission innerhalb der Entwicklung des Islams und im Kundwerden seines weltgeschichtlichen Berufes zu erkennen. Von dem Selbstbewußtsein, *Bāb*, d. h. die „Pforte“ zu sein, durch die der unfehlbare Wille des verborgenen Imams, dieser höchsten Quelle aller Wahrheit, sich der Welt offenbart, schritt

er bald zu dem Glauben vor, in der Ökonomie der Geistesentwicklung noch mehr zu sein als Organ des im verborgenen lebenden und lehrenden Imams der Zeit. Er selbst sei der genau zur Wende des ersten Jahrtausends nach dem Auftreten des zwölften Imams (260—1260 d. H.) sich kundgebende neue Mahdī, nun aber nicht mehr in dem Sinne, wie die gewöhnliche Schī'a diese Würde auffaßt, sondern — und hier tritt er auf ismā'ilitischen Boden — als „Manifestation des Weltgeistes, als der ‚Punkt der Manifestation', die höchste Wahrheit, die in ihm körperliche Gestalt angenommen, nur in der Erscheinung verschieden, im Wesen jedoch identisch mit den ihm vorangegangenen Kundgebungen jener aus Gott strahlenden geistigen Substanz. Er sei der auf Erden wieder erschienene Moses und Jesus, sowie auch die Verkörperung aller anderen Propheten, in deren leiblicher Erscheinung in früheren Äonen sich der göttliche Weltgeist manifestiert hatte. Er predigte seinen Gläubigen Widerwillen gegen die Mollāhs — besonders in Persien werden die 'Ulemā so benannt —, ihre Werkheiligkeit und Heuchelei, ihre weltlichen Bestrebungen und ging darauf aus, die Offenbarung Muhammeds, die er zum großen Teile in allegorischem Sinne interpretierte, auf eine Stufe höherer Reife zu erheben. Die Übungen des Islams, die peinlichen Gesetze über rituelle Reinheit u. a. wurden in dieser Lehre wenig geachtet, teilweise auch durch andere ersetzt. Das Gottesgericht, Paradies, Hölle und Auferstehung erhielten eine andere Bedeutung"[1]. Darin hatte er Vorgänger in früheren spiritualistischen Systemen. Auferstehung sei jede neuere periodische Manifestation des göttlichen Geistes im Verhältnis zu einer vorangegangenen. Diese ersteht durch die ihr folgende zu neuem Leben. Dies sei der Sinn der „Begegnung mit Gott", wie im Koran das zukünftige Leben benannt wird.

Es ist jedoch nicht nur die dogmatische und gesetzliche Auffassung, mit der sich der junge persische Schwärmer in Gegensatz zu der verknöcherten Theologie der Mollāhs setzte. Er griff vielmehr mit seiner Verkündigung auch tief in die sozialen Verhältnisse seiner Glaubensgenossen. Seine sinnige Ethik fordert an Stelle der zwischen den Klassen und Religionen bestehenden Scheidewände die Verbrüderung aller Menschen. Das Weib will er durch völlige

Gleichstellung aus der niederen Stellung emporheben, die ihm unter den tatsächlichen Verhältnissen im Namen der Tradition auferlegt war; er beginnt mit der Aufhebung der obligaten Verschleierung und weist die rohe Auffassung der Ehe zurück, wie sie in der islamischen Gesellschaft, freilich nicht als notwendige Folge religiöser Prinzipien, zur Geltung gekommen war. Die edlere Auffassung des Eheverhältnisses verbindet er mit Gedanken über die Aufgaben der Familie und die Reform des Erziehungswesens.

Bāb hat also die Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens in den Kreis seiner religiösen Reformziele einbezogen. Er ist nicht nur religiöser, sondern zugleich sozialer Reformator. Wie er jedoch in seinen Anfängen von gnostischen und mystischen Anschauungen ausging, so zieht dies Element durch das ganze System, zu dem er seine Weltanschauung aufbaute. Mit modernen Aufklärungsgedanken verbindet er pythagoräische Spitzfindigkeiten; wie die Ḥurūfīs (S. 252) spielt er mit Buchstabenkombinationen und der hohen Bedeutung der Zahlenwerte der Buchstaben; die Zahl 19 besitzt in seinen Konstruktionen die höchste Wichtigkeit, und sie dient ihm als Mittelpunkt der Gematrien, denen in seiner Spekulation eine große Rolle zukommt.

So wie er in bezug auf seine eigene Person die im Gnostizismus wurzelnde und auch in früheren schismatischen Bewegungen im Islam zum Ausdruck gelangte Idee von seiner Wesensidentität mit den ihm vorangegangenen Propheten der Vorzeit lehrt[2], so verkündet er auch für die Zukunft die sich erneuernde Manifestation des für seine Zeit in ihm selbst verkörperten göttlichen Geistes. Die Offenbarung habe weder in Muhammed noch in ihm selbst einen definitiven Abschluß erreicht. In endlosem Fortschritt gebe sich der göttliche Geist in periodisch sich erneuernden Manifestationen kund, die den göttlichen Willen in immer vollkommenerer, dem Fortschritt der Zeiten angemessener Reife künden. Damit hat Mīrzā Muhammed ʿAli die in seiner Gemeinde bald nach seinem Tode eintretende Wandlung gleichsam vorbereitet.

Die Summe seiner Lehren hat er in einem als heilig geachteten Religionsbuche *Bajān* (Erklärung) niedergelegt. Sie mußten den herrschenden Autoritäten sowohl in religiöser als auch in politischer Rücksicht als überaus gefährlich

erscheinen. Der Stifter und die sich um ihn scharenden Anhänger, unter denen das Heldenmädchen Ḳurrat al-ʿajn (Augentrost) unsere Sympathie auf sich zieht, werden schonungslos verfolgt und geächtet, gehetzt und dem Henker überliefert. Muhammed ʿAlī selbst wird im Juli 1850 hingerichtet. Die vom Martertode verschonten Jünger, deren Begeisterung durch die erlittene Verfolgung nur noch gesteigert wurde, konnten auf türkischem Gebiete ein Asyl finden.

Bald nach dem Tode des Stifters trat bereits eine Spaltung innerhalb der Gemeinde der Bāb-Gläubigen ein, je nachdem ihre Zugehörigen von den beiden Schülern, die der Stifter für ihre Leitung bestimmte, den einen oder den anderen als den treueren Dolmetsch des Willens des Bāb anerkannten. Die Minderzahl scharte sich um *Ṣubḥ-i-ezel* (Morgenröte der Ewigkeit) mit dem Sitz in Famagusta (Cypern), der das Werk des Bāb in seiner vom Meister festgestellten Form aufrecht erhalten wollte: das sind die konservativen Bābisten; die Mehrzahl schloß sich der Auffassung des anderen Apostels *Behā-Allāh* (Glanz Gottes) an, der seit dem Anfang der sechziger Jahre, während des Aufenthaltes der Bābī-Exulanten in Adrianopel, dem zyklischen System vorgreifend, sich als die vom Meister verkündete vollkommenere Manifestation erklärte, durch die sein eigenes Werk auf eine höhere Stufe erhoben werden sollte. Muhammed ʿAlī sei sein Vorläufer, gleichsam sein Johannes gewesen. In ihm selbst sei der Gottesgeist wieder erschienen, um das vorbereitende Werk jenes Vorläufers in Wahrheit zu erfüllen. Behā sei größer als Bāb. Dieser war der *Ḳāʾim* (der Erstehende), Behā ist *Ḳajjūm* (der Beständige); „der dereinst erscheinen wird (diesen Ausdruck gebraucht Bāb von seinem dereinstigen Nachfolger), ist größer, als der bereits erschienen war“ [3]. Mit Vorliebe nennt er sich *maẓhar* oder *manẓar*, die Offenbarwerdung Gottes, an der die Schönheit Gottes wie in einem Spiegel erschaut werden kann. Er selbst sei „die Schönheit (dschemāl) Allāhs“, dessen Antlitz wie die kostbare geschliffene Perle zwischen den Himmeln und den Erden erleuchtet [4]. Nur durch ihn könne Gottes Wesen erkannt werden, dessen Emanation er selbst sei [5]. Seine Anhänger halten ihn in der Tat für ein übermenschliches Wesen und statten ihn

mit göttlichen Attributen aus. Man lese die von E. G. Browne veröffentlichten überschwänglichen Hymnen, die sie ihm widmen [6].

Wegen des Streites, der zwischen den Anhängern seines neuen Bundes und den konservativen Bābisten ausbrach, wurde Behā mit seiner Gemeinde nach ʿAkka versetzt, wo er seine Lehre zu einem geschlossenen System entwickelte, das er nicht nur der *millat al-furḳān*, der Gemeinde des Korān, sondern auch der *millat al-bajān*, den auf seine Reform nicht eingehenden Altbābisten, die über den Bajān nicht hinausgehen mochten, entgegenstellte.

Seine Lehre ist in einer Reihe von Büchern und Sendschreiben in arabischer und persischer Sprache niedergelegt, wovon das *Kitāb aḳdas* (Heiliges Buch) das wichtigste ist [7]. Für seine schriftlichen Kundgebungen beansprucht er göttlichen Ursprung. „Diese Tafel selbst — eines seiner Sendschreiben — ist eine verborgene Schrift, die von ewig her unter den Schätzen der göttlichen Immunität aufbewahrt war, und deren Zeichen mit den Fingern der (göttlichen) Macht geschrieben sind, wenn ihr wissen möget". Und dabei gibt er sich den Anschein, als offenbarte er nicht den ganzen Reichtum seiner erlösenden Lehre; er scheint einige esoterische Gedanken für die Allerauserwähltesten aufgespart zu haben. Auch vor den Gegnern will er manche Lehren verheimlicht wissen. „Wir möchten nicht — sagt er an einer Stelle — diese Stufe im einzelnen erörtern, denn die Ohren der Gegner sind auf uns gerichtet, um zu erlauschen, wogegen sie dem wahrhaftigen, beständigen Gott Widerspruch bieten. Denn sie reichen nicht heran an das Mysterium des Wissens und der Weisheit dessen, der vom Aufgangsort des Glanzes der Gotteseinheit erschienen ist".

Diese in Behā erschienene Manifestation des Allgeistes, durch die die Verkündigungen des ersten Stifters erst ihre wirkliche Erfüllung erhalten sollen, abrogierte in wesentlichen Punkten das Werk der Bāb-Offenbarung. Während diese im Grunde genommen nur eine Reform des Islams bedeutet, schritt Behā zur weiten Konzeption einer Weltreligion und durch dieselbe einer religiösen Menschenverbrüderung vorwärts. Wie er in seiner politischen Lehre sich zum Kosmopolitismus bekennt — „kein Vorzug gebührt dem, der sein Vaterland liebt, sondern dem, der die

Welt liebt"[8] —, so streift seine Religion allen engen Konfessionalismus ab.

Er hielt sich für die Manifestation des Weltgeistes an die ganze Menschheit; in diesem Sinne sandte er seine Apostelbriefe, die einen Teil seines Offenbarungsbuches bilden, an die Nationen und Herrscher Europas und Asiens; auch Amerika hat bereits er selbst ins Auge gefaßt. Auch den „Königen von Amerika und den Häuptern der Republik" tut er kund, „was die Taube auf den Zweigen der Beständigkeit girrt". Nicht wenig war er in den Augen seiner Anhänger als von prophetischem Geist erfüllter Gottmensch dadurch gehoben, daß er in seinem Sendschreiben an Napoleon III. diesem 4 Jahre vor Sedan seinen bevorstehenden Sturz vorher verkündigte.

Im Sinne seiner kosmopolitischen Tendenz empfiehlt er seinen Gläubigen, daß sie sich durch die Erlernung fremder Sprachen für die Mission als Apostel der die gesamte Menschheit, alle Nationen vereinigenden Weltreligion vorbereiten, „damit der Sprachenkundige Gottes Sache nach dem Osten und Westen der Welt gelangen lasse und sie unter den Staaten und Nationen verkünde in einer Weise, daß die Gemüter der Menschen dazu herangezogen, und die modernden Knochen belebt werden". „Dies ist das Mittel der Einigung und die höchste Ursache der Verständigung und Zivilisation"[9]. Das ideale Mittel der Weltverständigung ist für ihn eine einheitliche Weltsprache. Er wünscht von den Königen und ihren Ministern, daß sie sich über die Anerkennung einer der bestehenden Sprachen oder die Schaffung einer neuen als Universalsprache, die in allen Schulen der Welt gelehrt werden solle, einigen mögen[10].

Er warf alle Beschränkungen, sowohl des Islams als auch des alten Bābitums, von sich. Im Verhältnis zu letzterem befreite er seine Verkündigung wohl nicht von aller mystischen Spekulation, Buchstaben- und Zahlenkünstelei, die den ursprünglichen Bābitum angehaftet hatten. Jedoch sein vorwiegendes Interesse ist auf den Ausbau der ethischen und sozialen Momente gerichtet. Kriegführung wird strenge verpönt, nur „im Notfall" wird der Gebrauch der Waffen gestattet; Sklavenwesen wird streng verboten und die Gleichheit aller Menschen als Kernpunkt der neuen Verkündigung gelehrt[11]. In einer „Sūrat al-mulūk" (Sure

der Könige) betitelten Offenbarung macht er dem Sultan der Türkei strenge Vorwürfe darüber, daß er in Stambul so große Vermögensunterschiede zwischen der Bevölkerung obwalten läßt[12]. Reformatorisch greift er in die Eheverhältnisse ein, denen schon Bāb viel Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Sein Ideal ist die Monogamie; aber er macht doch der Bigamie Konzessionen; diese sei aber die Grenze der Mehrweiberei. Die Zulässigkeit der Ehescheidung wird wohl beibehalten, aber mit humanen Forderungen umgeben. Die Wiedervereinigung mit der Geschiedenen wird, so lange diese keine neue Ehe eingegangen ist, erlaubt; also im geraden Gegensatze zu dem Brauch des Islams. Das Gesetz des Islams gilt als völlig überholt; neue Formen für Gebet und Ritus werden eingerichtet; das Gruppengebet mit liturgischen Formen (ṣalāt al-dschamāʿa) wird aufgehoben; jeder einzelne betet in persönlicher Einsamkeit (furādā), nur für das Leichengebet wird die Versammlung beibehalten; die Ḳibla (Gebetorientation) ist nicht nach Mekka gerichtet, sondern dahin, wo jener weilt, den Gott erscheinen läßt (als seine Manifestation); wenn er sich wendet, wendet sich auch die Ḳibla, bis er irgendwo festen Aufenthalt nimmt. Am eindringlichsten werden körperliche Reinheit, Waschungen und Bäder als religiöse Sache empfohlen, dabei vor den Badeanstalten der Perser gewarnt, die als besonders unreinlich dargestellt werden.

Die Beschränkungen, die der Islam den Gläubigen auferlegt, löscht er ohne besondere Erwähnung der Einzelheiten (nur einige Kleidungsgesetze verneint er im besonderen) mit einem Federstriche aus: „Ihr möget alles tun, was nicht dem gesunden Menschenverstand widerstreitet“[13]. Unermüdlich ist er wie sein Vorgänger im Kampf gegen die ʿUlemā, die Gottes Willen verdrehen und hintanhalten. Aber vom Disputieren mit den religiösen Gegnern möge man sich fernhalten. Einen berufsmäßigen geistlichen Stand kennt die Behāī-Religion nicht. Jedes Mitglied dieser Universalkirche soll einen produktiven, der Gesellschaft nützlichen Erwerb betreiben, die dazu Fähigen sollen ohne Entgelt auch die geistlichen Lehrer der Gemeinde sein[14]. Die Aufhebung des zünftigen Lehramtes wird durch die Abschaffung der Predigertribüne (minbar) in den Versammlungsorten veranschaulicht[15].

Wir würden erwarten, Behā in politischer Beziehung im Lager der Liberalen zu finden. Darin werden wir enttäuscht. Er überrascht uns vielmehr durch die Bekämpfung der politischen Freiheit. „Wir sehen, daß manche Menschen die Freiheit wollen und sich ihrer berühmen: die sind in offenem Irrtum. Die Freiheit führt in ihren Folgen zur Verwirrung, deren Feuer nicht erlischt. Wisset, daß Ursprung und Erscheinung der Freiheit im Tierischen ist; der Mensch muß unter Gesetzen stehen, die ihn vor seiner eigenen Roheit und vor den Schäden der Treulosen schützen. Fürwahr die Freiheit entfernt den Menschen von den Forderungen der Gesittung und des Anstandes" — und so fort eine unverhohlen reaktionäre Sprache[16]. Die Anhänger des Behā billigen auch nicht die liberalen polititischen Entwicklungen in der Türkei und in Persien; sie mißbilligen die Thronentsetzung des Sultans und des Shahs[17].

Die Mission des Behā Allāh ist nach seinem Tode (16. Mai 1892), nur von wenigen der Freunde (aḥbāb) bestritten, auf seinen Sohn und Nachfolger ʿAbbās Efendi, genannt ʿAbd al-Behā oder *ghuṣn aʿẓam* (der große Zweig), übergegangen[18]. Er führt die Ideen seines Vaters einer umfassenden Entwicklung entgegen. Sie werden immer mehr den Formen und Zielen des gebildeten Denkens des Okzidents angepaßt; auch die Phantastereien, die den vorangehenden Stufen noch anhafteten, werden möglichst gemildert, wenn auch noch nicht völlig beseitigt. Einen sehr weiten Gebrauch macht ʿAbbās von den Schriften des Alten und Neuen Testamentes, die er für seine Zwecke zitiert. Damit strebt er die Wirkung auf noch weitere Kreise an, als auf die sich die Anhängerschaft seines Vaters erstreckte.

Die Propaganda hat eben seit dem Antritt des ʿAbd al-Behā ganz merkwürdige Resultate erzielt. Eine große Anzahl amerikanischer Damen (die Namen einiger von ihnen findet man in den Anmerkungen) wallfahrtete zu dem persischen Propheten am Fuße des Karmels, um aus seinem Munde in die westliche Heimat zu bringen die Worte des Heils, denen sie in der unmittelbaren Nähe des Künders selbst gelauscht hatten. Die beste Darstellung der Lehren des ʿAbbās Efendi verdanken wir einer Dame, Miß Laura Cliford Barney, die, längere Zeit in der Umgebung ʿAbbās'

lebend, seine Lehrsprüche stenographisch aufzeichnete, um sie als glaubwürdigen Inbegriff der neuen Behā-Lehre der westlichen Welt zu überbringen[19].

Fortan kann die durch den Bāb eingeleitete Bewegung nicht mehr den Namen des Gründers tragen. Man zieht es auch in neuerer Zeit mit Recht vor, diesen immer mehr sich verbreitenden und seine Rivalen in den Hintergrund drängenden Sproß der Lehre des Mīrzā Muhammed ʿAlī mit dem Namen *Behāʾijje* zu bezeichnen, den auch die Getreuen selbst im Gegensatz gegen den unbedeutenden Rest von konservativen Bajān-Anhängern, die unter anderer Führung stehen, sich beilegen.

Der weite universalistische Zug, der sie charakterisiert, hat ihnen Anhänger nicht nur aus den Moscheen, sondern auch aus Kirchen, Synagogen und Feuertempeln zugeführt. In neuerer Zeit haben sie bereits ein öffentliches gottesdienstliches Versammlungshaus in Aschkābād, nahe der persischen Grenze, im russischen Turkestan errichtet, dessen Beschreibung soeben ein begeisterter europäischer Interpret des Behāʾītums, Hippolyte Dreyfus, gegeben hat[20]. Andererseits hüllt sich in die Bezeichnung *Behāʾismus* auch der Begriff der religiösen Freigeisterei, der Abstreifung des positiven Glaubensinhaltes des Islams. So wie ehemals der Terminus Zindīḳ, der ursprünglich Muslime bezeichnete, deren religiöse Anschauung sich in der Nähe parsischer und manichäischer Glaubensansichten bewegte, so wie später der Name Failasūf (Philosoph), neuerdings auch Farmaṣūn (franc-maçon), ohne Rücksicht auf eine bestimmte Art der Abtrünnigkeit vom korrekten Islam, im allgemeinen auf den „Freigeist" bezogen wird, so bezeugt heutigen Tages in Persien die Benennung als Behāʾī nicht eben nur die Zugehörigkeit zu dieser neuesten Entfaltung des Bābī-Glaubens, sondern — wie Rev. F. M. Jordan beobachtet hat — „sind viele von jenen, die mit diesem Namen belegt werden, in der Tat nichts anderes als einfach „irreligious rationalists[21]. Da die Bekenner dieser Glaubensform in Persien und auch in anderen muslimischen Ländern noch immer alle Ursache haben, ihre völlig antimuhammedanischen Überzeugungen vor der Öffentlichkeit zu verheimlichen und die Übung der *taḳijja* (oben S. 214) in Anspruch zu nehmen, so würde es schwer halten, auch nur eine annähernd richtige

Statistik der Anhänger des Bābītums in seinen beiden Formen zu bieten. Es wird wohl zu hoch gegriffen sein, wenn Rev. Isaac Adams, einer der jüngsten Schilderer der Bābiverhältnisse, ihre Zahl in Persien allein auf 3 Millionen ansetzt; dies wäre ja fast der dritte Teil der Gesamtbevölkerung des Landes.

So ist der Bābismus mit seinem Fortschritt zum Behā'ītum ernstlich in die Phase der Propaganda getreten. Seine Lehrer und Anhänger haben mit den Konsequenzen der Überzeugung, daß sie nicht eine Sekte des Islams, sondern die Vergegenwärtiger einer weltumfassenden Lehre sind, Ernst gemacht. Ihre Propaganda hat nicht nur die Islambekenner in weitem Umfange (bis nach Indochina) ergriffen, sondern sie überschreitet mit merkwürdigem Erfolg immer mehr den Kreis des Islams. Der Prophet von ʿAkka hat ja in Amerika — man behauptet, auch in Europa — eifrige Adepten selbst unter Christen gefunden[22]. In Chicago ist bereits die Vorbereitung für die Errichtung eines religiösen Versammlungshauses für die dortigen Behāïten getroffen, zur Zeit, da diese Blätter in die Öffentlichkeit treten, ist dies Vorhaben vielleicht bereits zur Tat geworden[23].

Auch jüdische Schwärmer haben die Vorherverkündigung des Behā und ʿAbbās aus den Büchern der alttestamentlichen Propheten aufgestöbert. Wo nur irgend vom „Glanz Jahves“ die Rede ist, sei das Erscheinen des Welterlösers Behā Allāh gemeint. Und sehr ergiebig sind ihnen alle Beziehungen auf den Karmelberg, in dessen Nachbarschaft das Licht Gottes am Ende des XIX. Jahrhunderts für alle Welt erstrahlte. Sie haben auch nicht versäumt, aus den Visionen des Buches Daniel[24] die Vorhersagung und Zeitbestimmung der mit Bāb einsetzenden Bewegung herauszuklügeln. Die 2300 (Jahres)tage in Dan. 8, 14, nach deren Verlauf „das Heiligtum wird gereinigt werden“, schließen nach ihrer Berechnung mit dem Jahre 1844 der gew. Zeitr., dem Jahre, in welchem sich Mirzā Muhammed ʿAlī als Bāb kundgab, und mit welchem der Weltgeist in die neue Phase seiner Manifestation eintrat.

Mit dem Antritt des ʿAbbās Efendi ist die Bibelanwendung wieder um einen Schritt weiter gegangen. Er sei vorher verkündigt als „das Kind, das uns geboren, der Sohn, der uns gegeben ward“, auf dessen Schultern die

Fürstenschaft gegeben, und der der Träger der wunderbaren Epitheta bei Jesaj. 9, 5 ist. Gerade während ich diese Blätter schreibe, kann ich diese biblischen Beweisführungen aus dem Munde eines in meinem Wohnorte seit etwa 2 Jahren weilenden behā'itischen Schwärmers, ursprünglich Arzt aus Teheran, vernehmen, der für sein Bekenntnis hier Anhänger zu werben bestrebt ist und eine spezielle Mission für mein Heimatland in sich fühlt; ein Beweis mehr für die Tatsache, daß es nicht amerikanischer Boden allein ist, worauf die außermuhammedanische Propaganda der neuen Behā'isten ihr Augenmerk richtet.

11. Eine ganz besondere Stelle beansprucht Indien in der Betrachtung der entwicklungsgeschichtlichen Erscheinungen des Islams. Sie sind auf diesem Boden Produkte der eigentümlichen ethnographischen Verhältnisse dieser Provinz des Islams und regen die religionsgeschichtliche Betrachtung zu sehr fruchtbaren Erwägungen an, auf die wir in diesem Zusammenhang freilich nur in sehr begrenztem Umfang eingehen können.

Wenn auch die ghaznawidische Eroberung im XI. Jahrhundert der alten indischen Kultur fühlbare Wunden schlug, haben sich die alten Religionsformen inmitten des vom Islam beherrschten Indien bis zum heutigen Tage in ihrer Ursprünglichkeit erhalten. Trotz der großen Bereicherung, die der Islam den zahlreichen Konvertiten aus den Kreisen der Brahmagemeinde verdankte, hat der Koran die Veden nicht wesentlich beeinträchtigen können. Vielmehr war der Islam in keinem Lande gezwungen, seine Toleranz gegen fremde Kulte in so großem Maße zu betätigen, wie eben in Indien. Die Populationsverhältnisse zwangen den Islam hier, über sein Grundgesetz hinauszugehen, welches den monotheistischen Religionen weitgehende Duldung gewährt, hingegen schonungslos die Vernichtung des Götzendienstes in den eroberten Ländern anordnet. In Indien konnten die Götzentempel trotz des Vernichtungskampfes, den der energische und islameifrige Ghaznewide Maḥmūd gegen sie führte, unter islamischer Herrschaft aufrecht bleiben. Die Hindureligionen mußten stillschweigend in den Rechtsstand der ahl al-ḏimma (Schutzbefohlene) einbezogen werden[1].

Die kaleidoskopische Buntheit der religiösen Welt Indiens mußte andererseits mannigfache Wechselwirkungen

zwischen ihr und dem an ihrer Seite angesiedelten Islam herbeiführen[2]. Bei der Massenbekehrung der Hindus wurde stellenweise manches von ihren gesellschaftlichen Anschauungen in ihr islamisches Leben mit hinübergenommen[3]. Auf dem Gebiete des religiösen Lebens treten uns ganz eigentümliche Erscheinungen entgegen. Islamische Grundbegriffe werden im Sinne indischer Gedanken geformt. Ein überraschendes, für den allgemeinen Geist freilich nicht beweisendes Beispiel hierfür ist die Fassung, in der das islamische Doppelcredo auf den Münzen muhammedanischer Fürsten Indiens zuweilen erscheint: „Das Undefinierbare ist ein Einziges, Muhammed ist sein avatār"[4]. Einen weiten Spielraum für die volkstümliche Betätigung des Hindu-Einflusses auf die Sacra des Islams eröffnet der Heiligenkultus des letzteren, in dem das indische Element zu alltäglich sich bekundender Geltung gelangt ist und besonders im indischen Schî'itismus sehr merkwürdige Erscheinungen aufweist. Indische Göttergestalten werden zu muhammedanischen Heiligen, und indische Weiheorte werden unwillkürlich in muslimischem Sinne umgedeutet.

Auf keinem Gebiete seiner Erwerbungen bietet der Islam so hervorstechende Beispiele der Konservierung heidnischer Elemente als eben in Indien und der von ihm abhängigen Inselwelt. Auf diesem Gebiete drängen sich uns Erscheinungen einer wirklichen heidnisch-islamischen Religionsmischung auf. Neben ganz äußerlichem Allah-Kultus und ganz oberflächlicher Koranbenutzung sowie verständnisloser Übung islamischer Bräuche ganz unvermittelt das Fortbestehen des Dämonen- und Totenkultus, sowie sonstiger animistischer Religionsbräuche. Ein ergiebiges Beobachtungsfeld für diesen Synkretismus bieten die Islamerscheinungen unter den Bevölkerungen des ostindischen Archipels, über die wir unter diesem Gesichtspunkte durch wichtige Bücher von C. Snouck Hurgronje und R. J. Wilkinson gründlich unterrichtet sind[5]. In bezug auf den indischen Kontinent hat erst unlängst T. W. Arnold über das Fortbestehen der Anbetung der Hindugötter und der Übung der Hinduriten unter den niederen Klassen der islamischen Bevölkerung der verschiedensten Teile Indiens lehrreiche Mitteilungen gemacht[6].

Für Sunna-Eiferer, die, von wahhābitischen Ideen berührt, auf die Reinigung des Islams ausgehen, ist demnach

der Islam in Indien ein ergiebiges Arbeitsfeld. In zwei Richtungen, sowohl in der der Purifikation des Islams von den aus indischen Religionsvorstellungen umgedeuteten Heiligengestalten und den sich an ihren Kultus knüpfenden Religionsbräuchen, als auch in der einer Missionswirksamkeit unter den vom Islam nur oberflächlich berührten Schichten der indischen Bevölkerung, eröffnen sich ihnen Anlässe zu weitgreifenden Aufgaben.

Seit einem Jahrhundert hat der Islam in Indien hierher gehörige Bewegungen erlebt. Von Arabien her strömten die Gedanken der Wahhâbitenbewegung auch auf dies islamische Gebiet ein. Die Berührungen und Erfahrungen während der Mekkawallfahrt haben sich stets als mächtige Mittel erwiesen für Erweckung religiöser Kräfte, für die Aneignung neu aufgetauchter Bestrebungen und ihre Verpflanzung in entfernte Gebiete des Islams. Nach stiller theoretischer Vorbereitung fanden solche Anregungen in Indien ihren tatkräftigen Ausdruck durch den Sajjid Aḥmed aus Barēlī, der im ersten Viertel des XIX. Jahrhunderts die wahhâbitischen Gedanken in verschiedenen Strichen des islamischen Indiens verbreitete und die Reinigung des Islams von dem gerade hier im Heiligenkultus und in abergläubischen Bräuchen so grell hervortretenden *schirk* mit dem an den Hindus geübten Missionswerk verband, das von seinen Anhängern als überaus erfolgreich dargestellt wird.

In seinem Eifer für die Herstellung der primitiven islamischen Lebensbetätigung führte er seine zahlreichen Getreuen auch in den Religionskrieg (dschihâd), als dessen nächstes Ziel die Bekämpfung der im nördlichen Indien verbreiteten Sikhsekte sich darbot, über die wir allsogleich einige Worte zu sagen haben werden. Während dieses erfolglosen Krieges fand er den Tod im Jahre 1831. Wenn nun auch die abenteuerliche Dschihâdunternehmung und damit zusammenhängende politische Versuche mit dem Tode Aḥmeds ihr Ende erreichten, so wirkt die durch ihn erregte innerislamische religiöse Bewegung auch nach seinem Tode im indischen Islam fort.

Wenn auch nicht unter wahhâbitischer Flagge, haben die Apostel der Lehre Aḥmeds in Indien unter verschiedenen Benennungen für die volle Islamisierung der den indischen Gebräuchen ergebenen Namenmuhammedaner gewirkt

und sie für die Befolgung des islamischen Gesetzes gewonnen sowie Gruppen von Sunnatreuen zusammengeschart, deren Verzweigungen das islamische Sektenwesen in Indien vermehren. Ein hervorragender Kreis dieser Gruppen führt den für ihre Bestrebungen charakteristischen Namen *Farā'iḍijja*, d. i. „Anhänger der (islamischen) Religionspflichten"[7]. Diese in den Sunnagesichtspunkten des Wahhābitentums wurzelnde reformatorische Bewegung hat ihre literarische Konzentration in dem noch heute gelesenen Buch des treuen Genossen Aḥmeds von Barēlī, des Maulawī Ismā'īl aus Delhi gefunden. Unter dem Titel *taḳwijat al-īmān* (Stärkung des Glaubens) hat es die energische Bekämpfung alles *schirk* und die Zurückführung der Islambekenner auf das *tauḥīd* (Einheitsbekenntnis) zum Inhalt[8].

12. Wie der indische Islam sich dem Einfluß der einheimischen Religionen nicht entziehen konnte, so blieb andererseits die Gottesauffassung des Islams nicht ohne Wirkung auf die Bekenner der indischen Kulte. Es bieten sich in dieser Richtung überaus ansehnliche Zeichen eines Synkretismus dar, die zwar mehr Bedeutung für die Entwicklung des Hinduismus haben, an denen jedoch, als an Wirkungen des Islams, auch der Historiker des letzteren nicht achtlos vorübergehen kann.

Man hat beobachtet, daß am Ende des XIV. und Anfang des XV. Jahrhunderts islamische Elemente in die religiöse Welt der Hindus einfließen. Besonders durch die Lehre eines Webers, namens Kabīr, eines der zwölf Apostel der Rāmanandaschule, den sowohl die Bekenner des Islams in Indien als auch seine Hinduanhänger wie einen Heiligen verehrten[1], sind solche Einflüsse zur Geltung gekommen. In Verbindung damit strömen auch islamische Ṣūfīgedanken in den Kreis zurück, der ja ursprünglich eine ihrer Quellen war.

Es darf jedoch nicht verschwiegen werden, daß die nähere Kennzeichnung dieser Einflüsse vorläufig eine strittige Frage ist. Professor Grierson, einer der kompetentesten Kenner Indiens, deutet diese Erscheinungen als Einwirkung christlicher Gedanken und lehnt für ihre Erklärung die Voraussetzung islamischer Einflüsse ab. Es kann uns natürlich eine Stellungnahme in dieser Streitfrage, die den interessantesten Verhandlungsgegenstand der Jahresversammlung der englischen Royal Asiatic Society, 1907, gebildet hat[2], nicht

zustehen. Es konnte jedoch in gegenwärtigem Zusammenhang ein Hinweis auf den von beachtenswerter Seite konstatierten Einfluß des Islams nicht mit Stillschweigen übergangen werden[3].

Als hindu-islamischer Synkretismus wird ferner die Religionsstiftung des Nānak, eines Schülers des Kabīr, (gest. 1538), die Religion der Sikh in Nordindien, betrachtet, deren Literatur erst unlängst durch das große Werk von M. A. Macauliffe (in 6 Bden. Oxford, Clarendon Press 1909) bereichert worden ist. Gleichfalls unter dem Einfluß des islamischen Ṣūfismus, der allerdings auch mit buddhistischen Einwirkungen kombiniert war, ersann der Verfasser des Adi Granth eine religiöse Weltanschauung, in der Hindutum und Islam vereinigt werden sollten, womit — wie dies Frederic Pincott darstellt — „ein Mittel beabsichtigt war, die Kluft zu überbrücken, welche die Hindus von den Gläubigen des Propheten trennte“[4]. Als wichtigstes Element erscheint darin die Zurückdrängung des Polytheismus durch die monistische Weltauffassung der Ṣūfīs. Freilich ist das Werk des Nānak unter seinen Nachfolgern auch in sozialer Beziehung getrübt worden, und die im späteren Verlauf der gegenseitigen Beziehungen zwischen den Anhängern seines Systems und den Bekennern des Islams auflodernden Kämpfe[5] lassen nicht mehr erkennen, daß der Stifter der Sikhreligion ursprünglich von einem Streben nach Ausgleichung der Gegensätze ausgegangen war.

Auch noch in späterer Zeit macht sich der Einfluß des Islams im indischen Sektenwesen bemerkbar. In der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts ersteht eine den Götzendienst bekämpfende Hindusekte (Ram Sanaki), deren Kultus manche Ähnlichkeit mit dem Gottesdienst des Islams zeigt[6].

13. Wir kommen nochmals auf die Erwägung der Tatsache zurück, daß Indien mit der Vielfarbigkeit der sich dort entfaltenden religiösen Erscheinungswelt sich für den Forscher als Schule der vergleichenden Religionswissenschaft darbietet, als welche es in der Tat auch gedient hat.

Die Gelegenheit, die sich hier zur vergleichenden Betrachtung der Religionen darbot, konnte auch leicht als Anlaß zur Ergründung neuer Religionsgestaltungen dienen. Hier haben wir von islamgeschichtlichem Gesichtspunkte

aus besonders eine zu erwähnen, die aus einer denkenden Betrachtung der in Indien sich erschließenden Religionenwelt hervorgegangen ist.

Ihr Stifter ist der indische Monarch Abulfatḥ Dschelāleddīn Muḥammed, der in der Geschichte mit seinem Ehrenepithet *Akbar* (der Große) bekannt ist, dessen Regierungstaten in der europäischen Literatur in Friedrich August von Schleswig-Holstein, Grafen von Noer (1881) einen Historiker gefunden haben und erst jüngst (1908) wieder in einer Tübinger Rektoratsrede von Professor R. Garbe gewürdigt worden sind. Max Müller hat einmal den Kaiser Akbar als ersten Vertreter der vergleichenden Religionswissenschaft gerühmt. Vorgearbeitet hatte ihm allerdings sein späterer Minister Abulfaḍl al-ʿAllāmī, der in dem Werke Akbar-nāmeh seinem Fürsten ein Denkmal setzte. Dem Akbar vorangehend hatte er sich dem Studium der verschiedenen Religionsformen zugewandt und über die Ausbildung einer über den positiven Islam hinausgehenden Religionsgestaltung gesonnen[1]. Aber erst Akbar hatte die Macht, Resultate religionsvergleichenden Denkens in einer staatlich bevormundeten Institution zu verkörpern. Trotzdem er infolge seiner mangelhaften Jugenderziehung für höhere Bildungsinteressen wenig vorbereitet schien[2], knüpft sich an den Namen dieses Fürsten aus dem Geschlecht des Tamerlan (Großmoghulen), deren Regierungsperiode (1525—1707) die Blütezeit der islamischen Kultur in Indien ist, eine der merkwürdigsten Episoden der Geschichte des Islams in Indien gegen Ausgang des XVI. Jahrhunderts. Sein Interesse an den tieferen Regungen des religiösen Sinnes und seine Empfänglichkeit für dieselben hat dieser begabte Fürst schon dadurch bekundet, daß er in Verkleidung eines niedrigen Dieners eine weite Reise unternahm, um die religiösen Gedichte des süßen Hindusängers Haridāsa anzuhören. Diese Seelenanlage brachte es nun mit sich, daß Akbar die reichliche Gelegenheit, die ihm das bunte Religionswesen seines Reiches bot, sich von den gebildeten Vertretern der verschiedenen Bekenntnisse belehren zu lassen, nicht ungenützt vorübergehen ließ. In Disputationen, zu denen er die Theologen der verschiedensten Farben vereinigte, konnte sich die Überzeugung vom relativen Wert jeder einzelnen derselben in seinem Geiste befestigen. Zunächst wurde auch der Glaube an den allein-

seligmachenden Wert seiner eigenen Religion, des Islams, ins Wanken gebracht, dessen ṣūfische Ausbildung übrigens jene war, an der er subjektiv noch eigenen Anteil hatte.

Während er nun den Bekennern der verschiedenen Religionen seines weiten Reiches uneingeschränkte Kultusfreiheit zusicherte (ca. 1578), dachte er für sich selbst eine neue Religionsform aus, die äußerlich noch an den Islam anknüpft, aber im Grunde nichts anderes als den totalen Umsturz desselben darstellt. Der Fürst ließ sich von gefügigen Hofgelehrten als *mudschtahid* erklären, d. h. als einen Theologen, der im Sinne der islamischen Auffassung die Befugnis habe, selbständige Lehren aufzustellen, und mit diesem Rechte ausgerüstet, stellte er ein gläubiges System auf, in dem Dogmen und Formen des Islams als völlig wertlos erscheinen; an ihre Stelle wird als Zentrum der sich als *tauḥīd ilāhī* (Monotheismus) bezeichnenden kaiserlichen Religion ein ethischer Rationalismus gesetzt, dessen Spitze in das Ideal der ṣūfischen Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen ausläuft. In seiner ritualistischen Betätigung merkt man die starken Einflüsse der zarathustrischen Berater des Fürsten, deren Religion nach der Bedrückung im persischen Heimatlande auf indischem Boden eine Heimstätte gefunden hatte und die Buntheit der Religionenwelt Indiens vervollständigte. Als hervorstechender Zug der Religionsform, deren oberster Priester der Kaiser selbst war, kommt der Kultus des Lichtes, der Sonne und des Feuers unverkennbar zum Ausdruck.

Die Religion Akbars ist keine Reform, sondern eine Verneinung des Islams zu nennen, ein Bruch mit seinen Traditionen, wie er sich in dieser Schärfe selbst im Ismāʿilitismus nicht hervorgewagt hatte. Aber wir können nicht merken, daß sie irgend eine tiefere Wirkung auf die Entwicklung des Islams geübt hätte. Sie scheint die Hofkreise und die höchsten Spitzen der Intellektuellen nicht überschritten zu haben. Sie überlebte auch nicht ihren Gründer. Wie im Altertum die Reform der ägyptischen Religion, die der erleuchtete Pharao Amenophis IV. seinem Reiche schenkte, an seine Gegenwart geknüpft war und mit seinem Tode wieder dem altererbten Kultus wich, so hat auch Akbars religiöse Schöpfung sein Lebensende nicht überdauert. Ohne jede Erschütterung tritt der orthodoxe

Islam nach Akbars Tod (1605) in seine frühere Herrschaft ein, und erst im Laufe der neuesten rationalistischen Bewegungen unter Brahmanen und Muslimen in Anglo-Indien wird Akbar als Vorgänger der Bestrebung genannt, Brahmanismus, Parsismus und Islam einander näher zu bringen[3].

14. Dies führt uns nun zu einer ganz modernen Phase der Entwicklung des Islams in Indien.

Die enge Berührung mit westlicher Kultur, die durch europäische Kolonisation und Eroberungen herbeigeführte Unterwerfung von Millionen der Islambekenner unter nichtmuslimische Herrschaft sowie ihre dadurch hervorgerufene Teilnahme an modernen Gestaltungen des äußeren Lebens mußten tiefeingreifende Wirkungen üben auf das Verhältnis ihrer Gebildeten zu ererbten religiösen Anschauungen und Gebräuchen, welche immer dringender eine Ausgleichung mit den neuen Verhältnissen erheischten. Sie schritten zu einer kritischen Sonderung der grundlegenden Hauptsachen von den historischen Zutaten, die leichter als jene dem Kulturbedürfnis zum Opfer fallen durften. Dabei aber stellte sich zugleich andererseits das Bedürfnis heraus, den Kulturwert jener Grundlehren des Islams der fremden Weltanschauung gegenüber apologetisch zu schützen, die Lehren des Islams gegenüber dem Vorwurf der Kulturwidrigkeit zu verteidigen, die Anpassungsfähigkeit seiner Vorschriften an alle Zeiten und Völker zu erweisen.

Trotzdem diese apologetische Tätigkeit immer von dem edlen Streben begleitet ist, das echte Korn von der Spreu zu reinigen, zieht durch dieselbe der Charakter eines tendenziösen Rationalismus, der den Forderungen geschichtlicher Betrachtung nicht immer gerecht werden kann. Diese rationalistischen Bestrebungen, die den Ausgleich des islamischen Denkens und Lebens mit den Forderungen der auf sie eindringenden westlichen Kultur zum Ziele haben, wurden zumeist in Indien durch die erleuchteten Geister unter den Islambekennern in fruchtbarer sozialer und literarischer Tätigkeit bekundet und gefördert. Sejjid Amīr ʿAlī, Sir Sejjid Aḥmed Chān Bahādur sind im Verein mit anderen achtunggebietenden Persönlichkeiten der Islamwelt die Führer dieser den Islam reorganisierenden geistigen Bewegung gewesen, deren Resultate sich in dem auf dem Wege der Bildung immer rüstiger fortschreitenden neuen geistigen Leben des

indischen Islams bewähren und welche die Lebensberechtigung des Islams, freilich in der von jenen Männern vertretenen rationalistischen Formulierung, inmitten der Strömungen der modernen Kultur erweisen sollen.

Diese Bestrebungen, welche die an dem Alten Festhaltenden gern als die neue Muʿtazila bezeichnen, sind in einer reichen Literatur von theologischen und historischen Abhandlungen, Büchern und Zeitschriften in englischer und den einheimischen Sprachen zum Ausdruck gekommen und haben zur Bildung ansehnlicher muslimischer Vereinigungen geführt, in denen dieser reformierte Islam seine Verkörperung und öffentliche Vertretung findet. Sie haben die Gründung von zahlreichen Schulen aller Stufen veranlaßt, unter denen der durch die Munifizenz islamischer Fürsten geförderten Hochschule von Aligarh die hervorragendste Stelle zukommt. Auch der oben bereits erwähnte Agha Chān, das heutige Oberhaupt der Ismāʿilijjareste, gehört zu den Förderern dieses sowie vieler anderer Erziehungswerke.

Dieser zu allererst in Indien zutage tretende islamische Modernismus hat, ob nun unter diesem oder anderen Einflüssen, allerdings vorerst in kleinerem Maße, auch die religiöse Gedankenwelt der Muslimen in anderen Ländern (Ägypten, Algier, Tunis, und ganz besonders in Gebieten der unter russischer Herrschaft stehenden Tataren)[1] erfaßt.

Die in den verschiedenen Kreisen der Islamwelt in innigem Kontakt mit dem religiösen Leben sich regenden Bildungsbestrebungen tragen jedenfalls die Keime einer neuen Entwicklungsphase des Islams in sich, unter deren Wirkungen sich vielleicht auch seine Theologie zu einer wissenschaftlich - historischen Betrachtung ihrer Quellen durchringen wird.

15. Inmitten solcher intellektuellen Strömungen setzt nun ebenfalls in Indien die Entstehung der neuesten Islamsekte ein, deren ernsthafte Betrachtung vorläufig noch einige Schwierigkeit bereitet. Der Gründer der *Aḥmedijja*, wie sie sich nennt, Mirzā Ghulām Aḥmed aus Kādhiān im Pendschāb, hat sie in Zusammenhang gesetzt mit seiner Entdeckung, daß das authentische Grab Jesu in der Khānjār-Straße in Sringar bei Kaschmīr sich befinde und mit dem nach einem sonst unbekannten Heiligen Jus-Asaf benannten

Grabe, das übrigens wahrscheinlich buddhistischen Ursprunges ist, identisch sei. Jesus sei seinen Verfolgern in Jerusalem entkommen und sei auf seinen Wanderungen nach dem Osten hierher gekommen und hier gestorben. Mit dieser auf literarische Zeugnisse gestützten Entdeckung will Gh. Aḥmed zugleich sowohl die christliche als auch islamische Tradition über das Fortleben Jesus bestreiten. Er selbst sei der „im Geiste und in der Kraft“ Jesus für das siebente Jahrtausend der Welt erschienene Messias und zugleich der von den Muhammedanern erwartete Mahdī.

Im Sinne einer islamischen Tradition erweckt Gott zur Stärkung des Glaubens am Anfang jedes Jahrhunderts einen Mann, der die Religion des Islams erneut. Sunniten und Schīʿiten zählen eifrig die Männer auf, die für je ein Jahrhundert als „Erneuerer“ anerkannt werden. Der letzte dieser Männer wird der Mahdī selbst sein. Und diesen Anspruch erhebt Aḥmed als der am Anfang des XIV. Jahrhunderts von Gott gesandte Religionserneuerer. Mit diesem Doppelanspruch, der wiedererschienene Jesus und der Mahdī zu sein, dem er noch für die Hindus den Charakter als *avatar* zugesellt, will er nicht nur die Verkörperung der Hoffnungen des Islams auf ihren dereinstigen Welttriumph darstellen, sondern seine Universalmission an die gesamte Menschheit ausdrücken.

Sein erstes öffentliches Auftreten fällt in das Jahr 1880; jedoch erst seit 1889 hat er ernstlich Anhänger geworben und zur Bekräftigung seiner prophetischen Mission sich auf Zeichen und Wunder, sowie auf eingetroffene Vorhersagungen berufen. Als Beweis seines Mahdīcharakters diente ihm eine Sonnen- und Mondfinsternis in Ramadhan 1894; nach der muhammedanischen Tradition wird nämlich das Erscheinen des Mahdī durch solche Himmelserscheinungen angekündigt. Aber worin sich sein Mahdī-Anspruch von der gemein-islamischen Mahdī-Idee unterscheidet, ist der friedliche Charakter seiner Mission. Der Mahdī der islamischen Orthodoxie ist ein Krieger, der die Ungläubigen mit dem Schwert bekämpft, und dessen Weg mit Blut bezeichnet ist. Die Schīʿiten geben ihm unter anderen Titeln den des *ṣâḥib al-sejf*, „Mann des Schwertes“[1]. Der neue Prophet ist ein Friedensfürst. Er tilgt den dschihâd (Religionskrieg) aus den Verpflichtungen des

islamischen Mannes und schärft seinen Anhängern Frieden und Duldung ein; er verurteilt den Fanatismus und bestrebt sich, im allgemeinen in seinen Anhängern einen kulturfreundlichen Geist zu erwecken[2]. Im Credo, das er für seine Gemeinde festgesetzt hat, fällt großes Gewicht auf die ethischen Tugenden des Muslims. Er strebt die Regeneration der Menschheit durch die Stärkung des Gottesglaubens und durch die Erlösung von den Banden der Sünde an. Dabei fordert er jedoch auch die Einhaltung der muhammedanischen Hauptpflichten. In seinen Verkündigungen beruft er sich auf Altes und Neues Testament, auf Koran und glaubwürdiges Ḥadīth. Er will äußerlich immer im Einklang mit dem Koran stehen, ist hingegen sehr skeptisch gegenüber den Traditionen, die er auf ihre Glaubwürdigkeit der Kritik unterzieht. Daraus ergeben sich denn manche Abweichungen vom Formenwerk des orthodoxen Islams, sofern es auf Ḥadīth gegründet ist.

Mit seiner Propaganda steht auch ein Erziehungswerk in Verbindung, in dem auch der Unterricht der hebräischen Sprache eine Stelle hat. Bisher (1907) soll es die Gemeinde des neuen Mahdī auf 70 000 Seelen gebracht haben; namentlich unter den von europäischer Bildung beeinflußten Muslimen seines Wirkungsgebietes hat er viel Anhänger geworben. Der Mahdī ist ein fruchtbarer Schriftsteller. In mehr als sechzig theologischen Schriften in arabischer und Urdusprache hat er seine Lehre für die Muslimen erörtert und die Beweise für die Wahrheit seiner Mission dargelegt. Die Wirkung auf die nichtorientalische Welt strebt Aḥmed durch die Herausgabe einer in englischer Sprache erscheinenden Monatschrift „Review of Religions" an[3]. Dies ist wohl bisher die jüngste Sektenerscheinung innerhalb des Islams[4].

16. Zum Schluß ist noch einer Strömung innerhalb einiger Kreise der Islambekenner Erwähnung zu tun.

Es hat auch in der Vergangenheit nicht an Bestrebungen gefehlt, die Kluft zwischen Sunniten und Schīʿiten zu überbrücken. Bei den vielen Übergangsstufen, die zwischen beiden Verfassungen des Islams bestehen, sind die öffentlichen Folgen dieser Sektiererei nur dort zu entschiedener Geltung gekommen, wo sich der Schīʿitismus als regierende Staatskirche organisieren konnte, also in schīʿitischen Staatswesen, deren es aber in der Geschichte des Islams nicht

viele gegeben hat. In solchen staatlichen Organisationen (S. 247—8) konnte sich der Schîʿitismus gegenüber der sunnitischen Verfassung anderer Länder als geschlossene, nach außen hin abwehrende kirchliche Gemeinschaft behaupten.

Daß gegenwärtig Persien die Vormacht des Schîʿitismus ist, geht auf das Emporkommen der Ṣefewî-Dynastie (1501 bis 1721) in diesem Lande zurück, die nach früheren erfolglosen Versuchen[1] das Schîʿitentum in ihrem persischen Reich im Gegensatz zum angrenzenden türkischen Staat zur herrschenden Religionsform erhob. Aber nach dem Sturze dieser Dynastie arbeitete der große Eroberer Nâdirschâh nach seinem Friedensschlusse mit der Türkei daran, eine Vereinigung der beiden Sekten zustande zu bringen, ein Unternehmen, das durch seinen bald darauf erfolgten Tod (1747) vereitelt wurde. Wir besitzen in den nun auch im Druck zugänglichen Aufzeichnungen des sunnitischen Theologen ʿAbdallâh b. Ḥusejn al-Suwejdî (geb. 1104/1692 st. 1174/1760)[2] ein interessantes gleichzeitiges Dokument über eine von Nâdirschâh einberufene Synode der beiderseitigen Theologen, in der ein Kompromiß vereinbart wurde, durch den der Schîʿitismus den vier orthodoxen Riten des sunnitischen Islams als fünfter orthodoxer maḏhab angegliedert werden sollte[3]. Im Sinne dieses Kompromisses wäre es bald dazu gekommen, daß auch im heiligen Gebiet von Mekka neben den dort bestehenden Standplätzen (maḳâm) der vier orthodoxen Riten noch ein fünfter maḳâm für den nun als orthodox anzuerkennenden Ritus der Dschaʿfarî errichtet worden wäre: die höchste Form der Einverleibung der schîʿitischen Gestalt des Islams in das System der Orthodoxie. Aber alles das stellte sich bald als schwärmerische Utopie heraus. Der gegenseitig vererbte Haß der Theologen der beiden Sekten ließ es ihnen nicht erwünscht erscheinen, an den toleranten Bestrebungen des Schahs auch nach seinem Tode festzuhalten.

In späterer Zeit (erste Hälfte des vorigen Jahrhunderts) sehen wir wieder ganz vorübergehend das Zusammenschließen der beiden Sekten im gemeinsamen Freiheitskampfe gegen den Unterdrücker im Kaukasus unter Schâmil (die korrekte Aussprache ist Schamwîl, Samuel) und seiner Murîden. Jedoch dies war eine patriotische, keine theologische Kundgebung.

Die in den letzten Jahrzehnten viel besprochene Bewegung, die man sich gewöhnt hat unter dem Namen Panislamismus bald als Gefahr bald als Gespenst zu betrachten, hat in muhammedanischen Kreisen vielfach den Gedanken hervortreten lassen, die Sektenunterschiede zugunsten eines einheitlichen Zusammenschlusses auszugleichen. Abseits von panislamischen Tendenzen, vielmehr im Dienste der modernen Kulturbestrebungen, sind solche Vereinigungsgedanken in russisch-islamischen Gebieten laut geworden, wo sich in jüngster Zeit so viele Zeichen von gesundem Fortschritt inmitten der islamischen Bevölkerung hervortun. Sunniten beteiligen sich an dem Gottesdienst in schî'itischen Moscheen und können in Astrachan den Prediger reden hören: „Es gäbe nur einen Islam; es war nur der betrauernswerte Einfluß der Philosophen und der griechischen Gewohnheiten(?), daß die Kontroversen der Kommentatoren zur Zeit der 'Abbâsiden das Schisma hervorriefen." Und im selben Gottesdienst vereinigt der vorstehende Imam das Lob von Ḥasan und Ḥusejn, den Märtyrergestalten der Schî'iten, mit dem Preis der Chalifen, deren Namen der richtige Schî'ite sonst mit den Ausdrücken des Fluches und mit den Gesinnungen fanatischen Hasses zu begleiten pflegte[4].

Am 23. August 1906 beschäftigte sich ein muslimischer Kongreß in Kasan mit der Frage des Religionsunterrichtes der Schuljugend. Man faßte den Beschluß, daß nur ein und dasselbe Lehrbuch für Sunniten und Schî'iten verwendet werde, und daß die Lehrer gleichmäßig aus jeder dieser beiden Sekten gewählt werden können[5]. Der gemeinsame Religionsunterricht der schî'itischen und sunnitischen Jugend ist seither auch in der Praxis durchgedrungen. Ähnliche Zeichen der Annäherung der beiden gegnerischen Sekten sind in jüngster Zeit auch auf sozialem Boden in Mesopotamien mit Billigung der schî'itischen Autoritäten von Nedschef zutage getreten[6].

Dies sind jedoch vorerst nur vereinzelte Anzeichen, und in Anbetracht anderer Erscheinungen ist es vorderhand noch sehr zweifelhaft, ob die in ihnen ausgeprägte Gesinnung auch weitere Kreise für sich gewinnen werde.

Anmerkungen.

1. 1) Ed. Westermark, The Origin and Development of Moral Ideas I (London 1907) 161. Im zweiten Bande desselben Werkes 519 f. werden hierhergehörige Beispiele aus dem Kreise der primitiven Völker unter den Gesichtspunkt des Kultus der Verstorbenen gestellt.

2) Vgl. Kultur der Gegenwart 100. Dies Gefühl herrscht auch noch heute unter den von historischen Bildungseinflüssen unberührten Arabern; in verschiedenen Teilen ihres Verbreitungsgebietes bedienen sie sich zur Bezeichnung des Sunnabegriffes in diesem Sinne des Wortes *silf*, Ahnengewohnheit. Landberg, Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale II (Leiden 1909) 743.

3) S. Muh. Studien I 9—12.

4) Ibn Sa'd III, I 37, 3; VIII 29, 10. Muḥammed selbst bezeichnet seine Ermahnungen als ḏikr muḥdath (21 v. 2; 26 v. 4); die Kommentatoren fassen dies jedoch als „wiederholte (sich erneuende) Ermahnung".

5) Der Ort dieses Zitates ist mir leider entgangen.

6) Vgl. D. B. Macdonald, Moral Education of Young among Muslims (International Journal of Ethics, Philadelphia 1905, 290).

7) Vor dem Richterstuhl des Sunnastrengen hat sich selbst eine gesellschaftliche Höflichkeitsformel auf ihre traditionelle Korrektheit zu legitimieren: „woher hat er sie genommen?" Ibn Sa'd VI 121, 6; in diesem Sinne werden ganz indifferente Begrüßungsphrasen als sunnawidrig verpönt ZDMG. XXVIII 310, *Kūt al-ḳulūb* (Kairo 1310) I 163, vgl. auch Revue du M. mus. III 130.

2. 1) Vgl. die Literatur bei Muḥammed Taufīḳ al-Bekrī, *Bejt al-Ṣiddīḳ* (Kairo 1323) 404 ff.

2) WZKM. XV 33 ff.

3. 1) Zu Muwaṭṭa (ed. Kairo) I 360.

2) Revue du M. mus. III 60.

3) Zu den Gründen, die man für die Absetzung des marokkanischen Sultans 'Abd al-'Azīz anführte, gehört neben anderen ihm zur Last gelegten islamwidrigen Taten auch die Zulassung der „Bank, die Interessen von Geld bewirkt, was eine große Sünde ist". Revue du Monde mus. V 428. Über die religiöse Sorge, die diese Frage den modernen indischen Muslimen macht, s. jetzt M. Hartmann in Mitt. des Semin. f.

orient. Sprachen XII Abt. II 101. Vgl. Ben Ali Fakar, L'usure en droit musulman (Lyon 1908), besonders 119. 128. Siehe über das Wuchergesetz des Islams Th. W. Juynboll, Handbuch des islam. Gesetzes 270 ff. und die Literatur ibid. 358, 12 v. u. ff.

4) Die Thronrede, mit der der türkische Sultan am 14. November 1909 eine neue Parlamentssession eröffnete, begann mit einer Beziehung auf „die durch das Schar' (religiöse Gesetz) vorgeschriebene parlamentarische Regierung".

5) Moderne muhammedanische Gelehrte betrachten es als Axiom, daß „dans ce réveil un retour à l'ancien état de choses établi par le Prophète et préconisé par lui" zu erkennen sei (Dr. Riad Ghali, De la Tradition considérée comme source du droit musulman 5). Diese Tendenz hat in den letzten Jahren eine große Menge von apologetischen Schriften islamischer Theologen hervorgerufen.

4. 1) National Religions and Universal Religion 54.

6. 1) Muh. Studien II 277 ff. E. Doutté, Les Marabouts (Paris 1900; Separatabdr. aus Revue de l'Hist. des Relig. XL u. XLI). Vgl. auch meinen Vortrag Die Fortschritte der Islamwissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten (Preuß. Jahrb. 1905, CXXI 292—298 = Congress of Arts and Science-Universal Exposition, St. Louis 1904, II 508—515).

8. 1) Julius Euting, Tagbuch einer Reise in Innerarabien I (Leiden 1896) 157 ff. Für weitere Literatur über Wahhābiten s. Th. W. Juynboll l. c. 28 Anm. 2. — Der Widerspruch der Wahhābiten gegen alle in den alten Bräuchen des Islams nicht begründete Neuerungen hat zuweilen zu dem Mißverständnis Anlaß gegeben, daß ihre Betätigung des Islams ausschließlich auf den Koran gegründet ist, z. B. in der sonst zutreffenden Charakteristik der w. Bestrebungen in Charles Didier, Ein Aufenthalt bei dem Groß-Scherif von Mekka (deutsche Übers. Leipzig 1862) 222—255. Denselben Fehler begeht Baron Ed. Nolde in seiner Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien (Braunschweig 1895), wenn er berichtet, daß die W. „jede Überlieferung, in erster Linie also auch die Sunna verwerfen", während doch gerade das Gegenteil der Fall ist.

2) Ibn Dschubejr, Travels[2] ed. Wright-de Goeje 190, 13.

9. 1) Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen (Berlin 1860) 150.

10. 1) Kult. d. Gegenw. 128, 14—28.

2) Vgl. Zeitschr. für Assyr. XXII 337.

3) Sendschreiben des Behā Allāh ed. V. Rosen (Petersburg, Akademie 1908) I 112, 2—5.

4) Ibid. 19, 7; 94, 24.

5) Journ. Roy. As. Soc. 1892, 326—335.

6) Sendschreiben 71, 15; 82, 22; 84 unten. Besonders ist das ganze Sendschreiben Nr. 34 eine Polemik gegen die Bajān-Leute.

7) Ed. A. H. Toumansky (Mémoires de l'Académie imp. de St Petersbourg 1899; VIII. Série Vol. III Nr. 6).

8) Sendschreiben 18, 21; 20, 14 ff.; 94 unten; 93, 20.
9) *Kitāb akdas* no. 212. 276. 468.
10) Miss Ethel Rosenberg, Bahaïsm, its ethical and social teachings (in Transactions of the third Internat. Congr. for the History of Religions. Oxford 1908, I 324).
11) *Kitāb akdas* Nr. 164. 385.
12) Sendschreiben 54, 21 ff.
13) *Kitāb akdas* Nr. 145. 155 ff. 324. 179. 252. 371. 386.
14) Miss E. Rosenberg l. c. 323.
15) Bei Hippolyte Dreyfuss, Mélanges-Hartwig Derenbourg (Paris 1909) 421.
16) *Kitāb akdas* Nr. 284—292.
17) Vgl. die Mitteilungen darüber in Revue du Monde mus. IX 339—341.
18) Die Portraits von Behā und ʿAbbās sowie die Abbildung des Grabdenkmals des erstern in ʿAkka findet man in dem übrigens Bābī-feindlichen Buch: Zustände im heutigen Persien, wie sie das Reisebuch Ibrahim Bejs enthüllt, übersetzt von Walter Schulz (Leipzig 1903); das Bildnis des Ṣubḥi Ezel in E. G. Browne, The Târikh-i-Jadíd or New History of .... the Báb (Cambridge 1893).
19) Vgl. über ihr Buch und eine Übersicht seines Inhaltes Oscar Mann in der Oriental. Literaturzeitung 1909, 36 ff.
20) Une Institution Béhaïe: *Le Machrequou'l-Azkār d'Achqābād* (Mélanges-Hartwig Derenbourg 415 ff.).
21) In dem Sammelwerk: The Muhammedan world of today 129.
22) Ich kann jetzt auf die nach Abschluß meines Textes erschienene zusammenfassende Darstellung des Bābismus und seiner Geschichte durch E. G. Browne in Hastings' Encyclopedia of Religion and Ethics II 299—308 verweisen. Dort ist auch die von abendländischen Adepten des Behā'ītums erzeugte Literatur nachgewiesen. Dazu käme jetzt noch: Hippolyte Dreyfuss, Essai sur le Béhaïsme, son histoire, sa portée sociale. Paris (Leroux) 1909.
23) Miss Jean Masson berichtet in der Januar-Nummer 1909 der American Review of Reviews über die außerordentlichen Fortschritte des Behā'ītums, für das sie den Beruf der „ultimate religion" in Anspruch nimmt.
24) Vgl. den von E. G. Browne im Journ. Roy. As. Soc. 1892, 701 verzeichneten handschriftlichen Traktat.

11. 1) Vgl. Ibn Baṭūṭa, Voyages (Pariser Ausg.) IV 29; 223 von indischen Provinzen: „die meisten ihrer Bewohner sind Ungläubige", d. i. Heiden (kuffār) unter dem Schutz (der Muslimen): taḥt al-ḏimma; also *ahl al-ḏimma* (Schutzbefohlene), wie sonst nur dschizja-zahlende Juden und Christen benannt werden. Im XIV. Jhd. gestattet ein islamischer Fürst in Indien den Chinesen, auf islamischem Gebiet gegen Entrichtung der dschizja eine Pagode zu errichten; Ibn Baṭūṭa IV 2.

2) Über die Wechselwirkung von Hinduismus und Islam hat 1908 M. C. Westcott einen mir leider nicht zugänglichen Vortrag veröffentlicht.
3) Z. B. Einfluß des Kastenwesens bei Kohler in Zeitschr. für vergl. Rechtswissenschaft 1891, X, 83 ff. Scheu vor Wiederverheiratung der Witwen, Muh. Stud. II 333; diese letztere wird übrigens außerhalb Indiens aus der Provinz Dschordschān berichtet, *Mukaddasī* ed. de Goeje 370, 9. Vgl. über solche Erscheinungen auch John Campbell Oman, The Mystics, Ascetics and Saints of India (London 1905) 135—136.
4) T. Bloch in ZDMG. LXII 654 Anm. 2.
5) C. Snouck Hurgronje, De Atjèhers (2 Bde., Batavia und Leiden 1893—4), engl. Übers. von A. W. S. Sullivan (2 Bde., Leiden 1906); derselbe Het Gayōland en zejne bewoners (Batavia 1903). — R. J. Wilkinson, Papers on Malay subjects. Life and Customs (Kuala Lumpur 1908), vgl. Revue du M. mus. VII 45 ff. 94 f. 180—197.
6) T. W. Arnold, Survivals of Hinduism among the Muhammadans of India (Transactions of the third Internat. Congr. Hist. of Relig. I 314 ff.).
7) Die Literatur über diese vielverzweigten Bewegungen sowie die Daten über ihr Ausbreitungsgebiet und die Statistik ihrer Ergebnisse bei Hubert Jansen, Verbreitung des Islams (Friedrichshagen 1897) 25—30.
8) Über dies Werk s. Journ. Roy. As. Soc. XIII (1852) 310—372: Translation of the Takwiyat-ul-Iman etc. [Über Aḥmed s. jetzt den betreffenden Artikel in der Enzyklopädie d. Islam I 201b].

12. 1) Oman l. c. 126.
2) Journ. Roy. As. Soc. 1907, 325. 485. Grierson ibid. 501—503, vgl. ibid. 1908, 248.
3) Auch Oman l. c. stellt Kabīrs Lehre unter den Einfluß des Islams.
4) Dieselbe Anschauung vertritt auch Oman l. c. 132. M. Bloomfield charakterisiert in seinem Religion of the Veda, the Ancient Religion in India (American Lectures on the History of Religions, ser. VII 1906—7) 10 dies religiöse System als „Mohammedanism fused with Hinduism in the hybrid religion of the Sikhs"; dem widerspricht jedoch A. Berriedale Keith in Journ. Roy. As. Soc. 1908, 884. (Vgl. jetzt auch Revue du M. mus. IV 681 ff.: Antoine Cabaton, Les Sikhs de l'Inde et le Sikhisme und ibid. IX 361—411: J. Vinson, La Religion des Sikhs.)
5) Macauliffe in Actes du XIVe Congrès des Orientalistes (Alger 1905) I 137—63.
6) Oman l. c. 133.

13. 1) Enzyklopädie des Islam I 89b. Unter den „Büßern des Libanon" (ibid. Z. 38) sind nicht die „Drusen" zu verstehen, sondern islamische Asketen, als deren Sitz vorzugsweise das Libanongebirge genannt wird; *Jākūt* IV 348, 1. Besonders

der Teil des Gebirges (Gebiet von Antiochien und Maṣṣīṣa), den man *al-Lukkām* (= Amanus, s. Lammens, *Mo'āwija* I 15) nennt, wird als Aufenthaltsort großer Heiliger gerühmt: Jāfi'ī, *Rauḍ al-rajāḥīn* 49, 5; 54, 14; 156, 1; Syrien als Stätte der Heiligen und Büßer, ZDMG. XXVIII 295.

2) Vgl. T. Bloch in ZDMG, LXIII, 101, 22 ff.

3) Revue de l'Hist. des Rel. LI 153 ff.

14. 1) Über letztere Bewegung s. H. Vámbéry, Die Kulturbestrebungen der Tataren (Deutsche Rundschau 1907, XXXIII 72—91); über die günstigen Fortschritte des Unterrichtswesens in diesen Gebieten Molla Aminoff, Les Progrès de l'Instruction chez les Musulmans russes (Revue du M. mus. IX 247—263; 295).

15. 1) Kulīnī, *Uṣūl al-Kāfī* 350.

2) Vgl. M. Hartmann in Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Jahrg. XI Abt. II 25, 7 ff.

3) Die ausführliche Darstellung dieser Bewegung und ihrer Ziele von einem Teilhaber derselben hat in dessen eigenen Worten zugänglich gemacht M. Th. Houtsma in Revue du M. mus. I (1907) Februarheft: „Le mouvement religieux des Ahmadiyya aux Indes anglaises".

4) An dieser Stelle sollte auch noch die in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Verbindung mit dem Aufstand der Muhammedaner in ihrem chinesischen Gebiete (Kansu) durch den als Propheten auftretenden Ma-hua-long hervorgerufene und seither fortbestehende Sektenbewegung der Tschaiherinje besprochen werden. Jedoch sind die Nachrichten, die über die Vorgeschichte, das Wesen und die Tendenzen dieser chinesisch-islamischen Sekte (Sin-Kiao, d. h. neue Religion, im Gegensatz zu Lao-Kiao, d. h. alte Religion) zur Verfügung stehen, bisher noch viel zu unsicher, als daß eine zusammenfassende Darstellung derselben in diesem Zusammenhange rätlich wäre. Zuletzt hat die französische Mission d'Ollone ihr Augenmerk auf diese Erscheinungen gerichtet. S. Revue du Monde mus. V 93. 459 und besonders ibid. IX 538. 561 ff. Über ältere religiöse Bewegungen im chinesischen Islam vgl. J. J. de Groot, Over de Wahabietenbeweging in Kansoeh 1781—1789 (Verslagen en Mededeelingen, Akad. d. Wetensch., Amsterdam 1903, Letterkunde IV. Reeks 130—3).

16. 1) Als solcher Versuch ist folgende Tatsache erwähnenswert. Im XIV. Jahrhundert wollte die Regierung der Provinz Fārs das Schī'itentum als offizielles Bekenntnis einführen. Nur dem hartnäckigen Widerspruch des Kāḍī al-kuḍāt von Schīrāz, Medschd al-dīn Abū Ibrāhīm al-Bālī (st. 756/1355 in Schīrāz im Alter von 94 Jahren) gelang es, dies Ansinnen zu vereiteln. Dafür war er harten Prüfungen ausgesetzt. Dieser Medschd al-dīn war bereits in seinem fünfzehnten Lebensjahre zum Oberkāḍī ernannt worden; bald abgesetzt erhielt er den als Korankommentator und Dogmatiker berühmten Bajḍāwī zum Nachfolger; nach sechs Monaten wurde er wieder in seine Stellung eingesetzt, um sie bald wieder an Bajḍāwī abzugeben.

Nach nochmaliger Absetzung dieses letzteren, behielt er dann das Amt ununterbrochen bis an sein Lebensende (Subkī, *Tabaḳāt al-Schāfi'ijja* VI 83, wo die Angabe, daß er das Amt 75 Jahre verwaltete, auf einem Schreibfehler beruhen muß).

2) Vgl. über ihn Maschriḳ XI 275, wo 1170/1756 als Sterbejahr angegeben ist; der hier genannten Schrift des Suwejdī geschieht keine Erwähnung.

3) *Kitāb al-ḥudschadsch al-ḳaṭ'ijja li-ttifāḳ al-firaḳ al-islāmijja* (Kairo, Chāndschī, 1323).

4) Revue du M. mus. I 116; vgl. II 389 f.

5) Ibid. I 160; vgl. II 534.

6) Ibid. IX 311 (Oktober 1909).

Nachträge und Berichtigungen.

Seite 17, 20 und 20, 7 Reisigen lies Reisenden.

» 24, 30 Krieger lies Kriege.

» 31, 14 Ghazālī führt in der Einleitung zu seinem *Fātiḥat al-'ulūm* (Kairo 1322) den Spruch *tachallaḳū bi-achlāḳi-llāhi* als Ḥadīth an.

» 31, 36, statt 7 lies 6.

» 31, 4 v. u. vgl. Sūre 4 v. 141.

» 38, 18 ff., vgl. über solche Verträge und die kritische Beurteilung derselben Caetani, Annali dell' Islam III 381; 956—59.

» 55, 6 lies in jener Form ist es.

» 62, 1 lies unerläßliche.

» 63, 21 ff. Dies Thema ist jetzt in erschöpfender Weise behandelt durch Caetani l. c. 449—477: Il vino presso gli Arabi antichi e nei primi tempi dell' Islam.

» 78, (10 Anm. 1) lies 'Aṭṭār.

» 79, 27 mulk lies milk.

» 90, 24 lies Dattelkern.

» 100, 2 lies Vertreter.

» 115, 10 v. u. lies Geschriebene.

» 126, 3 v. u. lies Mißbehagen.

» 132, (2 Anm. 1) über die Frömmigkeit des 'Abdalmalik s. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz 134.

» 136, (5 Anm. 8). Das arabische Original des Ghazālīschen Spruches ist zitiert bei Ibn Ṭufejl, *Ḥajj b. Jaḳẓān* (ed. Gauthier, Alger 1900) 13, 4 v. u.

» 137, (11 Anm. 3) auch Buch. Tauḥīd nr. 35 (ed. Juynboll IV 479).

» ibid. (11 Anm. 6) vgl. ibid. nr. 7 (ed. Juynboll 448).

Seite 138, (13 Anm. 1) über die Philosophie des Kalām s. jetzt das soeben erschienene Buch von M. Horten: Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam (Bonn 1910; »Renaissance und Philosophie« III).

» 159, 4 lies daß.

» 177, 10 lies Krise.

» 188, (Anm. 18) Abū Zubejr, lies Zubejr.

» 225, 30 lies Consensus.

» 239, 13 lies Martyrium.

» 245, 1 lies Merrill.

» 246, 2 über Ehen mit Frauen von den *ahl al-kitāb*, s. Caetani l. c. 787. — Zur Ergänzung des in unserem Texte Erörterten möge hinzugefügt werden, daß das Gesetz der Schī'iten die Ausschließung solcher Frauen nur für die normale, dauernde Ehe (*nikāḥ dā'im*) fordert; für die jedenfalls geringer geachtete *mut'a*-Ehe (S. 283) werden sie eher zugelassen.

» 269, 8 lies errichten.

» 274, (15 Anm. 3) über *mut'a* vgl. die Abhandlung Caetani's l. c. 894 ff.

» 275, (Anm. 8a) die zweite Zeile gehört zur vorhergehenden Anm.

» 294, 14 ff., die Erscheinung, daß man die Bekämpfung von Bid'a-Bräuchen, wenn sie einmal in der allgemeinen Übung festen Fuß gefaßt haben, geradezu als Auflehnung gegen die Sunna zu beurteilen pflegt, wird an verschiedenen ritualistischen Beispielen zum Gegenstand der Kritik gemacht vom maghribinischen Sunna-Eiferer Muḥammed al-'Abdarī (st. 737/1336—7) in seinem *Madchal al-schar' al-scharīf* (Alexandrien 1293) I 54, 15; 249, 6 v. u.; II 75, 10.

Index.

In Klammern ( ) bezeichnet die erste Zahl die des Paragraphen, die folgende die der Anmerkung.



Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.





